Martha C. Nussbaum

La terapia del deseo

Teoría y práctica en la ética helenística

PAIDÓS Básica

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Dedicatoria
Cita
INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 2009
AGRADECIMIENTOS
ABREVIATURAS
NOTA DEL TRADUCTOR SOBRE LA GRAFÍA DE LOS TÉRMINOS GRIEGOS
INTRODUCCIÓN
Capítulo 1. ARGUMENTOS TERAPÉUTICOS
Capítulo 2. DIALÉCTICA MÉDICA: LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA SEGÚN ARISTÓTELES
Capítulo 3. LAS EMOCIONES Y LA SALUD ÉTICA SEGÚN ARISTÓTELES
Capítulo 4. CIRUGÍA EPICÚREA: LA ARGUMENTACIÓN Y EL DESEO VANO
Capítulo 5. MÁS ALLÁ DE LA OBSESIÓN Y LA AVERSIÓN: LA TERAPIA DEL AMOR SEGÚN LUCRECIO
Capítulo 6. INMORTALES MORTALES: LA MUERTE Y LA VOZ DE LA NATURALEZA SEGÚN LUCRECIO

Capítulo 7. «CON PALABRAS, NO CON ARMAS»: LUCRECIO ACERCA DE LA CÓLERA Y LA AGRESIÓN
Capítulo 8. PURGANTES ESCÉPTICOS: PERTURBACIÓN Y VIDA SIN CREENCIAS
Capítulo 9. TÓNICOS ESTOICOS: FILOSOFÍA Y AUTOGOBIERNO DEL ALMA
Capítulo 10. LOS ESTOICOS Y LA EXTIRPACIÓN DE LAS PASIONES
Capítulo 11. SÉNECA ACERCA DE LA CÓLERA EN LA VIDA PÚBLICA
Capítulo 12. SERPIENTES EN EL ALMA: UNA LECTURA DE LA MEDEA DE SÉNECA
Capítulo 13. LA TERAPIA DEL DESEO
FILÓSOFOS Y ESCUELAS
BIBLIOGRAFÍA
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una
nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora	Descu-
bre	Comparte

Sinopsis

Los epicúreos, los escépticos y los estoicos no practicaban la filosofía como una disciplina intelectual independiente, sino como un arte universal que se dedica a cuestiones humanas cotidianas y urgentes. En esta clásica obra, Martha Nussbaum defiende que estas escuelas helenísticas se han abandonado injustamente en el recuento filosófico de la «tradición» clásica.

A través del análisis de las obras de filósofos como Epicuro, Lucrecio y Séneca, Nussbaum recupera una valiosa fuente del pensamiento moral y político actual, y nos anima a reconsiderar el debate filosófico como una disciplina que mejora vidas.

Escrito tanto para especialistas como para el público en general, *La terapia del deseo* aborda cuestiones imperativas que comprenden desde la psicología de la pasión humana a la retórica del rol de la filosofía en la vida pública y privada.

LA TERAPIA DEL DESEO

Teoría y práctica en la ética helenística

M. C. Nussbaum

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

A LA MEMORIA DE G*REGORY VLASTOS*

La filosofía no está fuera del mundo, de la misma manera que el cerebro del hombre no está fuera de él por el hecho de no estar en su estómago; pero la filosofía, desde luego, está en el mundo con su cerebro antes de tener sus pies sobre la tierra, mientras muchas otras esferas humanas han estado desde tiempo inmemorial arraigadas en la tierra y han arrancado los frutos del mundo mucho antes de darse cuenta de que la «cabeza» pertenece también a este mundo o de que este mundo es el mundo de la cabeza.

KARL MARX, 1842

The philosopher desires

And not to have is the beginning of desire.
To have what is not is its ancient cycle…

It knows that what it has is what is not
And throws it away like a thing of another time,
As morning throws off stale moonlight and shabby sleep.

WALLACE STEVENS,
«Notes Toward a Supreme Fiction» [1]

INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN DE 2009

Hace ya quince años que apareció *La terapia del deseo* (en adelante, *La terapia*), así que éste es un momento oportuno para reflexionar (como ya hiciera en la edición actualizada de *La fragilidad del bien* con motivo de su quince aniversario) sobre algunos de los aspectos en los que el tiempo transcurrido desde entonces ha servido para arrojar luz sobre los temas y argumentos principales del libro. Si me centro aquí en mis propias ideas y no en el ingente trabajo de gran valor que han realizado otros autores y autoras, simplemente es porque lo segundo no se podría hacer como es debido sin escribir un libro no menos extenso al respecto.

I. El lugar central de la ética helenística

La terapia pretendía mostrar, centrándose en una única área concreta, la fertilidad y la calidad de las escuelas helenísticas y sus debates. Esto último era algo que, en la época en la que comencé a trabajar en este libro, allá por 1983, todavía no acababa de aceptarse del todo en nuestro campo, en el que Platón y Aristóteles aún estaban considerados (por prácticamente todos los filósofos no especialistas, pero también por la mayoría de expertos especializados) como las figuras centrales de la llamada «filosofía antigua» (una denominación esta ciertamente engañosa, pues India y China también tuvieron unas distinguidas escuelas antiguas de filosofía y, pese a ello, el concepto se usaba únicamente para designar a las de los griegos y los romanos, sobre todo a la de los primeros). Un grupo de distinguidos estudiosos había

empezado a reunirse con regularidad trienal en los llamados Simposios Helenísticos para tratar de cambiar esa situación, pero ni siquiera en 1994, cuando se publicó *La terapia*, había logrado aún que su trabajo tuviera poco más que una influencia relativamente pequeña en el conjunto de nuestra profesión.

En la actualidad, sin embargo, el estudio del pensamiento ético helenístico es ya una parte firmemente consolidada del tronco central de la filosofía en los planes de estudio del mundo angloamericano y del europeo continental, pues tanto su calidad como su importancia histórica han quedado justificadas desde hace ya algún tiempo. Son tantos los estudiosos y estudiosas que han llevado a cabo una maravillosa labor en esta área de conocimiento que cualquier introducción en ese sentido derivaría fácilmente en un largo ensayo bibliográfico; además, sus trabajos tanto de reconstrucción filosófica como de edición y traducción han propiciado la revalorización del tema. Si menciono solamente los nombres de Julia Annas, Jonathan Barnes, Myles Burnyeat, Margaret Graver, Pierre Hadot, Brad Inwood, A. A. Long, Malcolm Schofield, David Sedley, Richard Sorabji y Gisela Striker, sé que estaré omitiendo los de muchos otros y otras que han realizado también contribuciones sobresalientes a este campo de estudio, pero es que las que acabo de citar son figuras particularmente destacadas en el análisis de las cuestiones relacionadas con la emoción y la terapia filosófica, que son la temática primordial de *La terapia.*

Gracias a este torrente de trabajos de primer nivel, muchos filósofos y profesores de humanidades están comenzando a reconocer que en los escritos de los pensadores helenísticos (tanto griegos como romanos) pueden encontrarse análisis tan ricos como fascinantes sobre la ética, la psicología moral y la filosofía política. También están empezando a darse cuenta de que es prácticamente imposible enseñar la historia de la filosofía occidental con un mínimo de responsabilidad sin detenerse en dichas contribuciones. Tratar de entender la obra de Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Adam

Smith, Kant, Nietzsche y otras señaladas figuras de la filosofía europea moderna (y no digamos ya de los pensadores cristianos anteriores) sin dar debida cuenta de su deuda con los pensadores helenísticos sólo nos garantiza un mal trabajo histórico. Tampoco podemos apreciar debidamente el hábitat filosófico de la Revolución americana sin entender bien la inmensa importancia que el pensamiento romano tuvo para pensadores como Thomas Paine y James Madison. Ésta es una realidad que se va percibiendo cada vez más y que los estudiosos de nuestro campo van constatando y documentando en un número progresivamente mayor de contribuciones.

No obstante, todavía nos encontramos con demasiada frecuencia con cierta ignorancia a propósito de estas cuestiones. Los currículos de humanidades que incluyen algún tipo de secuencia obligatoria de asignaturas o temas sobre la historia del pensamiento occidental tienden muy a menudo a saltarse el período helenístico, y pasan directamente de Aristóteles al pensamiento cristiano (o incluso a Descartes) sin pararse ni un momento en pensadores sin cuyo concurso semejante transición resulta ininteligible. También sigue siendo demasiado habitual que los docentes y estudiosos que se centran en el período moderno preilustrado de la filosofía occidental no fundamenten parte alguna de sus análisis en el pensamiento helenístico, por lo que les resulta imposible apreciar las sutilezas de las complejas conversaciones que pensadores como Descartes o Spinoza mantuvieron con aquellos textos. Los especialistas en la historia constitucional de Estados Unidos (con la ilustre excepción del gran Gordon S. Wood) tienden aún a imaginar a unos «Padres Fundadores» profundamente impregnados de Platón y Aristóteles, y no del pensamiento romano que tan esencialmente modeló su perspectiva. Fuera del acotado ámbito de la subdisciplina más propiamente dicha, pues, han cambiado algunas cosas, pero no tantas como hubiera sido conveniente.

Cierto es que, a la hora de hacerle justicia al pensamiento helenístico, son varias las dificultades reales que hay que afrontar. Los textos griegos

que han sobrevivido hasta nuestros días lo han hecho, en su mayor parte, en forma de fragmentos y resúmenes posteriores; hablamos de un material que es difícil de evaluar para los propios expertos especializados en el tema, por lo que puede ser ciertamente espinoso para los no especialistas y para los estudiantes. El único modo de incorporar sólidamente a los pensadores helenísticos en los currículos de filosofía y humanidades es centrándonos en los autores romanos, porque sus obras sí han sobrevivido como textos completos. Fue lógicamente a estos autores —y sobre todo a los que escribieron en latín— a quienes los filósofos y pensadores políticos posteriores siguieron y asimilaron. Pero, aun así, cuesta mucho que nos convenzamos de que Lucrecio, Cicerón y Séneca fueron verdaderos filósofos, porque su forma de escribir filosofía no se ajusta tanto a las normas de la tradición angloamericana como sí parecen ajustarse la de Aristóteles (de quien se perdieron sus legendarios diálogos, no lo olvidemos) y la de Platón (siempre que ignoremos las partes de sus diálogos que no siguen el formato de un argumento lineal). Lucrecio fue un poeta, Cicerón escribió normalmente en forma de diálogos, Séneca escribió tanto diálogos como epístolas. Pero fue precisamente porque la motivación filosófica de esos tres grandes pensadores era terapéutica por lo que optaron por unas formas de escritura que son difíciles de enseñar en el modo analítico al uso. No es fácil presentar tales obras en asignaturas cuya finalidad principal —y muy loable, desde luego— es enseñar a los estudiantes a argumentar y a valorar argumentos.

La terapia pretende mostrar que el compromiso de los pensadores helenísticos con la calidad y la sutileza argumentativas es profundo y está en absoluta armonía con su propia forma de entender sus motivaciones terapéuticas de fondo. (En lo que sigue, omitiré la escuela escéptica por tratarse de un caso especial en ese sentido, como quienes lean el capítulo 8 pronto verán.) Cuando se dice que la filosofía debe ser terapéutica, lo que se pretende no es afirmar que la filosofía debería supeditar sus propios compromisos característicos a otras normas (tales como el florecimiento o la paz de espíri-

tu), sino, más bien, que sólo podemos conseguir aquellos fines buenos que andamos buscando (el florecimiento, la paz de espíritu) comprometiéndonos para toda la vida con la razón de los argumentos. Otras figuras de la cultura —adivinos, magos, astrólogos, políticos— dicen que dan a la gente lo que la gente quiere, sin pedirle pensamiento ni argumentación crítica alguna. Los filósofos, sin embargo, dicen: no, sólo en una vida dedicada a la razón podréis conseguir realmente lo que queréis. (Ahí, como explico en *La terapia*, es donde detecto un grave defecto en la —por lo demás muy esclarecedora— obra de Michel Foucault sobre la autoformación en el período helenístico. La autoformación puede seguir muchas vías; la forma que adopta en el caso de los filósofos es la de una dedicación vitalicia a la razón argumentativa y al análisis.)

Así pues, si los profesores de filosofía evitan los escritos helenísticos porque consideran que son textos que tratan de persuadir por medios principalmente no argumentativos, se equivocan; no han entendido bien en qué consiste la terapia helenística. Eso no significa que no existan dificultades genuinas a la hora de enseñar esos textos a un alumnado que está acostumbrado a estrategias argumentativas más familiares. Los argumentos terapéuticos poseen su propia retórica y su propio estilo literario. No pueden ser descifrados por nadie que ignore esos aspectos de la argumentación (como, por desgracia, tienden a ser ignorados en buena parte de la actividad docente en el campo de la filosofía). Sólo leyendo esos argumentos sin perder la sensibilidad por sus fines terapéuticos seremos capaces de ver, tras no poco esfuerzo, lo buenos que realmente son desde el punto de vista argumentativo mismo.

Tanto si los lectores están de acuerdo con mis formas particulares de reconstruir dichos argumentos para cada una de esas escuelas (o incluso con mi enfoque general sobre lo que constituye un argumento terapéutico) como si no, espero que sí los convenza la idea de que la categoría del argumento terapéutico nos aporta una manera útil de mirar los textos y su estructura ra-

cional. De ahí mi esperanza de que *La terapia*, al abrir una puerta de entrada al tema de la argumentación terapéutica en general y al poner asimismo el acento en el compromiso con la razón como sello distintivo tanto del estoicismo como del epicureísmo (aun cuando lo fuera de modos sutilmente distintos en cada caso), ayude a que, con el tiempo, estos textos puedan ser justamente apreciados como buena filosofía y puedan ser enseñados junto con los de otros filósofos de estilos más próximos a lo convencional. Y tal vez sirva también para mostrar nuevas formas de examinar los proyectos terapéuticos y las estrategias literarias de autores como Descartes, Spinoza e incluso Kant.

II. Las emociones y la perspectiva neoestoica

Durante los últimos quince años he continuado trabajando en el tema de las emociones con un enfoque muy centrado en el análisis de textos helenísticos. En Nussbaum (1995b), analicé y evalué la visión estoica de *erôs* (mediante un examen crítico que, posteriormente, he tratado de llevar más allá conectándolo con las normas psicoanalíticas contemporáneas en Nussbaum (2005), mientras que en Nussbaum (2009a) y (2009b) he abordado la cuestión de si Séneca y Cicerón exhibieron en sus contactos con la política las mismas emociones que condenaron en sus escritos filosóficos. Fascinada por la *Apocolocintosis* —la cáustica e hilarante sátira con la que Séneca celebró la muerte del emperador Claudio—, he realizado también una nueva traducción de la obra con anotaciones en las que me extiendo un poco más sobre el tratamiento que en ella se da a las emociones y a las normas de la filosofía estoica.

Pero, en general, durante estos años he estado trabajando en una teoría de las emociones propia, tomando la teoría estoica antigua como punto de partida. La explicación de dicha teoría que expuse en el capítulo 10 de *La terapia* ya trataba de mostrar en su momento lo emocionante que resulta

(desde el punto de vista filosófico) la audaz tesis estoica de que las emociones son juicios, y toda mi investigación sobre las emociones para la obra que finalmente sería *Paisajes del pensamiento*, y para su secuela, *El ocultamiento de lo humano*, partió precisamente de ese punto.

Yo misma consideré, tras años de meditación sobre las virtudes de la teoría estoica, que había cuatro aspectos en los que ésta precisaba de cierto desarrollo adicional para ser una teoría filosófica satisfactoria. Esos cuatro vacíos o defectos de la teoría son el tema de los cuatro primeros capítulos de *Paisajes*, pues cada uno de ellos está dedicado a intentar solucionar uno de esos problemas.

Para empezar, la estoica es una perspectiva que, simplemente, debe ser formulada de un modo más sistemático, con muchas más distinciones y argumentos. Probablemente Crisipo ya lo hiciera en su momento, y lo que nos ha llegado de lo que escribió sobre el tema contiene diversas indicaciones sobre cómo habría respondido a las preguntas que quedan sin responder en los fragmentos primarios; pero sigue habiendo mucho trabajo pendiente que nos corresponde a nosotros hacer. Podríamos llamarlo «reconstrucción», e implica sacar el mayor partido posible de las tesis de Crisipo, pero sin que nos apartemos realmente de ellas. Las otras tres vías de desarrollo de la visión estoica, en cambio, sí que se desvían (radicalmente alguna de ellas) de las tesis originales del estoicismo.

Así, la segunda modificación tiene que ver con la relación entre la emoción humana y la animal, un tema por el que me he interesado cada vez más con el paso del tiempo. [1] La tesis estoica, que niega que los animales tengan emociones, ni se ajusta a nuestras intuiciones al respecto ni, a estas alturas de la historia, es coherente con nuestros conocimientos científicos. Una posibilidad de encajar en ella la idea de que los animales poseen emociones sería negando que las emociones entrañen cognición en sentido fundamental alguno. Sin embargo, en el capítulo 2 de *Paisajes*, yo misma argumentaba que no hace falta que optemos por esa vía. Hoy sabemos que los

animales son capaces de ciertas formas complejas de cognición; desde luego pueden combinar el pensamiento sobre un objeto que tienen a mano con otros pensamientos sobre lo que es bueno o malo para sí mismos, que es todo lo que se necesita para tener emociones de múltiples tipos, incluidos el miedo y la pena. Eso sí, para elaborar una teoría que incluya las emociones de los animales (y de los seres humanos de corta edad), deberíamos abstenernos de decir que las emociones requieren necesariamente de proposiciones formuladas (o siquiera formulables) lingüísticamente; deberíamos afirmar, en cambio, que las emociones implican unas percepciones sobre lo destacado o lo importante que un objeto es para el bien o el mal propios de la criatura en cuestión. En *Paisajes*, mostraba cómo esta concepción de las emociones cuadra bien con las pruebas de que disponemos acerca de las emociones animales; mejor, incluso, que las concepciones no cognitivas. Algunas reflexiones más recientes sobre las emociones animales (algunas de ellas suscitadas por las excelentes críticas de John Deigh recogidas en Nussbaum [2004b, 2004c]) muestran que existen más diferencias aún de las que yo analicé en *Paisajes*, y que algunas de ellas son relevantes para el tema de la compasión. [2]

Los estoicos no negaban que la variación social en cuanto a las normas y los modos de ver el mundo pudiera afectar a la taxonomía de emociones de una sociedad. De hecho, los problemas de Cicerón a la hora de traducir al latín los textos estoicos ya nos mostraban que algunos de esos temas parecían aguardar entre bambalinas su futuro salto a escena. No obstante, es evidente que los estoicos no exploraron esa cuestión y que una teoría cognitiva sí tendría que hacerlo, pues las cogniciones que figuran en las emociones son moldeadas por la sociedad. El capítulo 3 de *Paisajes* examinaba esa cuestión basándose para ello en estudios antropológicos de la emoción y proponiendo toda una serie de fuentes y tipos de variación distintos.

Pero el defecto más flagrante de la teoría estoica es la ausencia en ella de una descripción del desarrollo de las emociones humanas desde la infancia

hasta la adultez. Esa carencia la inhabilita para apreciar correctamente la complejidad de las emociones adultas, muchas de las cuales tienen incrustadas en su seno otras de origen infantil. No tener adecuadamente en cuenta cómo el miedo y el anhelo del niño sobreviven en el adulto significa carecer asimismo de una explicación apropiada de por qué tantas emociones adultas son tan refractarias a la persuasión racional. A su vez, sin dicha explicación nos faltan argumentos cruciales para una defensa de la perspectiva cognitiva frente a sus rivales no cognitivas, ya que, a primera vista, puede parecer que un enfoque no cognitivo es capaz de esclarecer mejor esos fenómenos. De ahí que, en el capítulo 4 de *Paisajes*, acometiera la labor de dotar a la visión estoica de una concepción del desarrollo del bebé y del niño fundada en la obra escrita de los psicoanalistas de la teoría de las relaciones de objeto, cuyas averiguaciones son congruentes con las de la perspectiva estoica y que pueden ayudarnos a enriquecerla. También me inspiré de forma muy particular en Proust, posiblemente el más profundo de todos los analistas de las relaciones de objeto que ha existido.

Cuando reformulamos la teoría estoica desde una perspectiva más afín a la psicología del desarrollo, algunas emociones que no ocupaban un lugar preeminente en *La terapia* adquieren de pronto una importancia de primer orden: es el caso, en particular, de la repugnancia y la vergüenza. Aunque ambas son emociones que figuraban en los análisis griegos y romanos, [3] no aparecían tan destacadas en los análisis estoicos como la cólera, el amor, el miedo, la esperanza y la pena. De ahí que buena parte de *Paisajes* se dedicara a estudiar cómo se entrelazan esas emociones con el amor, la esperanza, la tristeza y el miedo volviéndolos más complejos al mismo tiempo. El tema me pareció tan fascinante y tan lleno de implicaciones para el pensamiento político y el jurídico, que se hizo acreedor a un análisis propio separado que dio como resultado el libro *El ocultamiento de lo humano.* Esta obra también trajo la culpa a un primer plano y, con ello, evidenció un defecto adicional (y bastante sistemático) de la teoría estoica: la insuficiencia

de sus taxonomías, organizadas en torno a los ejes bueno-malo y presente-futuro, que la incapacitaban para reconocer emociones centradas principalmente en el pasado.

El lector que quiera saber lo que realmente pienso sobre las emociones debería consultar, pues, esos libros y los artículos relacionados que ya he mencionado. *La terapia*, sin embargo, no sólo muestra muy claramente (en el capítulo 10) los componentes básicos de la teoría estoica, que sobreviven en ese análisis más completo, sino que también aporta algunos estudios detallados de ciertas emociones concretas —el miedo a la muerte (capítulo 6), el amor apasionado (capítulos 5 y 12), la tristeza (capítulo 10) y la cólera (capítulos 7 y 11)— en los que se verá que Lucrecio, Séneca y (por lo que hemos podido reconstruir de su obra) Crisipo fueron unos psicólogos extraordinariamente profundos que realizaron una aportación a la filosofía que, aún hoy, continúa siendo insuperable. De hecho, el interés de los filósofos contemporáneos por la explicación epicúrea del miedo a la muerte no ha dejado de crecer con los años. También en mi caso, mi propia fascinación por ese tema me ha llevado a volver sobre dicha explicación en más de una ocasión, [4] y a variar mi postura en diversos sentidos en respuesta a los excelentes argumentos críticos de John Fischer.

III. El pensamiento político estoico

La terapia no dedica especial atención al pensamiento político, pero sí aborda ciertas cuestiones normativas que son relevantes para dicho pensamiento. Durante los últimos quince años, he ocupado buena parte de mi tiempo pensando y escribiendo sobre el cosmopolitismo estoico, es decir, sobre la idea de que nuestra lealtad fundamental es para con la humanidad en su conjunto, y que otras lealtades (hacia la familia, la polis, la república, etcétera) deberían estar limitadas en ciertos sentidos por aquella otra más amplia y general. Se trata de una idea que adopta formas distintas en dife-

rentes textos, estoicos y modernos, y parte de mi trabajo ha consistido en proporcionar cierta clarificación histórica sobre cuál es la norma general y cuáles son las ideas políticas relacionadas con la misma. [5] También me he interesado por mostrar la influencia histórica de esa perspectiva en Kant, que aceptó una cierta forma de cosmopolitismo; o en Nietzsche, cuya crítica de la compasión está fundamentada en normas estoicas; o en toda una serie de pensadores que influyeron en los Padres Fundadores de los Estados Unidos. [6] Al mismo tiempo, sin embargo, he defendido una forma particular de esa misma idea concebida como una norma para nuestro tiempo a propósito de los debates sobre el patriotismo y el internacionalismo, y sobre la naturaleza de la educación liberal. [7]

Éste me parece un buen lugar, pues, para aclarar una cuestión que ha originado una considerable confusión. Desde 1995, más o menos, vengo sosteniendo que, en una sociedad pluralista, los principios políticos deberían estar construidos con unos materiales que todos los ciudadanos y ciudadanas razonables puedan suscribir; eso significa que deberían rehuir cualquier clase de fundamentación metafísica o epistemológica que haga que se inclinen hacia una doctrina (religiosa o laica) *comprehensiva* en detrimento de otras. Por decirlo de otro modo, coincido con John Rawls: deberíamos aspirar a una forma de *liberalismo político*, es decir, a una doctrina política que sea imparcial entre todas las diferentes formas en que los ciudadanos buscan el bien y se niegue a apoyar a alguna de ellas frente a otras. Son muchas las doctrinas comprehensivas a las que puede adherirse la ciudadanía de un país, y todos los ciudadanos tienen derecho a ser respetados por igual. Pero precisamente la igualdad de respeto a todas las personas exige que no se eleve ninguna doctrina comprehensiva religiosa o laica a la categoría de doctrina *oficial* de la nación. [8]

Es evidente que los estoicos no pensaban lo mismo. Ellos creían que la sociedad buena debía erigirse sobre los cimientos de la física y la metafísica del estoicismo, así como sobre el conjunto de la ética estoica, y que estaba

bien enseñar que todas las demás concepciones eran erróneas. Pero si sus tesis nos parecen obtusas justamente en ese punto —como también se lo parecieron a algunos de sus más entusiastas seguidores, como Roger Williams o Immanuel Kant, defensores del pluralismo y de la libertad de culto—, entonces, por coherencia, no podemos basar nuestros principios políticos en ninguna concepción comprehensiva concreta, ni siquiera en el cosmopolitismo, por mucho que podamos ser personalmente partidarios de éste. Una teoría como la cosmopolita se contradice con las doctrinas de, como mínimo, algunas de las grandes religiones, por lo que no podría ser objeto de un «consenso por solapamiento» rawlsiano en una sociedad pluralista.

El cosmopolitismo, pues, es una doctrina ética comprehensiva. Es una doctrina que, para quienes establecemos una distinción clara entre lo comprehensivo y lo político, no puede servir de base (al menos, no como bloque) de ninguna doctrina verdaderamente política. Mi propia teoría política normativa, la del enfoque de las capacidades, no es, por lo tanto, una forma de cosmopolitismo. No propugna que nuestra lealtad primaria fundamental deba ser para con el conjunto de la raza humana. Dice algo mucho menos contundente y controvertido: que todos deberíamos estar de acuerdo en sustentar un nivel o umbral mínimo de capacidad para todos los ciudadanos y ciudadanas del mundo. Se trata de un enfoque que se puede aceptar sin necesidad de adherirse a las tesis cosmopolitas respecto a dónde debe estar enfocada nuestra lealtad fundamental. (Si alguien cree que su lealtad fundamental debe ser con Dios, o con la familia o con la nación propias, no por ello no podrá estar de acuerdo con que deberíamos sostener un umbral mínimo para todas las personas.) Creo que la mayoría de las doctrinas comprehensivas, tanto laicas como de las grandes religiones, pueden aceptar (y en la mayor parte de los casos aceptan) esta concepción de nuestros deberes para con los demás. Así pues, mi propia tesis en este sentido es que, no sólo el cosmopolitismo estoico no debería constituir la base de una teoría de la justicia global, sino que podemos tener una teoría política perfectamente vá-

lida de la justicia global sin él. En la formulación de una teoría de la justicia global que yo misma propongo en *Las fronteras de la justicia*, en ningún momento utilizo el adjetivo «cosmopolita» para describir mi teoría. Los cosmopolitas pueden suscribir el enfoque de las capacidades, pero éste también puede suscribirse desde otras muchas doctrinas.

En la actualidad ya ni siquiera acepto que el cosmopolitismo sea una perspectiva ética comprehensiva del todo correcta como tal, pues, a mi juicio, deja demasiado poco margen para cualquier tipo de lealtad no derivada, ya sea ésta hacia la familia, los amigos, los seres queridos o incluso la nación.[9] Es un aspecto en el que he cambiado de opinión. Sin esa clase de apegos, la vida se convierte en algo vacío de pasión y de sentido personal.

A la hora de elaborar una teoría o concepción política, pues, no deberíamos hacerlo con la arrogante pretensión incorporada de estar proponiendo la doctrina ética correcta como hicieron los estoicos. Pero lo que sí resulta atractivo de las ideas políticas estoicas es su énfasis en la igual valía de todos los seres humanos, hombres y mujeres, ricos y pobres, de alta o baja cuna.[10] De todos modos, ése es un principio clave que podemos conservar sin dejar de adoptar, a efectos políticos, una perspectiva mucho más respetuosa con las conciencias (religiosas y no religiosas) de ciudadanos de muchos tipos diferentes.

Pero, además, para elaborar la teoría política correcta, debemos rechazar también otro de los elementos clave del estoicismo: el argumento de que los seres humanos somos, en cuestiones de la máxima importancia, inmunes a los estragos de la fortuna. Sin una valoración completa de las necesidades que las personas tenemos de cosas externas a nosotras mismas —comida, techo, seguridad física, condiciones propicias para la participación política—, no puede existir razón suficiente para afirmar que unos determinados ordenamientos políticos son de imperiosa importancia y otros violan la dignidad humana. Aun si coincidimos con los estoicos en que todos los seres humanos son iguales en dignidad por el hecho mismo de ser humanos, se-

guiremos teniendo que dejar muy claro que la dignidad humana no es impermeable a lo que sucede en el mundo, que *formula unas demandas* a ese mundo, y que es merecedora de ciertas formas de trato. [11] La labor del gobierno es dar a las personas las condiciones sociales propias de una vida que esté a la altura de la dignidad humana. Pero los estoicos hacen de esa tarea algo trivial al pensar que los factores externos no importan realmente para el florecimiento humano. Esto los lleva a plantear un ataque contra la compasión (o la «lástima») que es, a mi entender, profundamente desacertado y pernicioso. [12]

Aristóteles comprendió la vulnerabilidad humana en mucha mayor profundidad que los estoicos. No tuvo parecida comprensión, sin embargo, de la igualdad humana. Yo he llegado a la conclusión de que todo enfoque político aceptable debe contener elementos tanto aristotélicos como estoicos. [13]

En resumidas cuentas, el estudio del pensamiento ético helenístico trae consigo generosas recompensas para quienes buscan conocer mejor la historia del pensamiento occidental, para quienes investigan en el campo de la psicología moral, para quienes trabajan en ética normativa, y para quienes hacen lo propio en el ámbito de la filosofía política normativa. Aun a riesgo de que lo que encontremos en los textos helenísticos pueda parecernos incompleto, o equivocado, hay en su núcleo fundamental una serie de ideas de gran calado sobre las que necesitamos reflexionar. Siempre se aprende mucho sobre nuestras propias opiniones (las actuales o las potenciales) manteniendo un diálogo respetuoso y crítico con obras significativas de la historia de la filosofía. La filosofía helenística debería ser una interlocutora central de dicho diálogo.

Bibliografía

Nussbaum, MA., «Pity and Mercy: Nietzsche's Stoicism», en R. Schacht (ed.), *Nietzsche*, *Genealogy*, *Morality*: *Essays on Nietzsche's* On the Genealogy of Morals, Berkeley, 1994, págs. 139-67.

—, «Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought», *Nomos*, n.º 37, 1995a, págs. 181-215.

—, «*Erôs* and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 13, 1995b, págs. 231-67. Una version revisada titulada «*Erôs* and Ethical Norms: Philosophers Respond to a Cultural Dilemma» se publicó en Nussbaum y Sihvola, 2002, págs. 55-94.

—, *Cultivating Humanity*: *A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass, 1997a (trad. cast.: *El cultivo de la humanidad*, Barcelona, Paidós, 2005).

—, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», en *Journal of Political Philosophy*, n.º 5, 1997b, págs. 1-25. Publicado en alemán «Kant und stoisches Weltbürgertum», en Matthias Lutz-Bachmann y James Bohman (eds.), *Frieden durch Recht*: *Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt, 1996, págs. 45-75; y en James Bohman y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace*: *Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, Cambridge, Mass, 1997, págs. 25-58.

—, «Précis of *The Therapy of Desire*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 59, 1999a, págs. 785-86A.

—, «Reply to Papers in Symposium on Nussbaum, *The Therapy of Desire*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 59, 1999b, págs. 811-19A.

—, Prólogo a la nueva edición de *The Stoic Idea of the City*, de Malcolm Schofield, Chicago, 1999c, págs. XI-XV.

—, «Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy», en *Journal of Political Philosophy*, n.º 7, 1999d, págs. 1-31. Una

version revisada se publicó en S. Strange y J. Zupko (eds.), *Stoicism*: *Traditions and Transformations*, Cambridge, 2004, págs. 214-249.

—, «Musonius Rufus: Enemy of Double Standards for Men and Women?», en Karla Pollman (ed.), *Double Standards in the Ancient and Medieval World*, Göttingen, 2000, págs. 221-246.

—, *Upheavals of Thought*: *The Intelligence of Emotions*, Cambridge y Nueva York, Gifford Lectures 1993, 2001a (trad. cast.: *Paisajes del pensamiento*, Barcelona, Paidós, 2008).

—, «Can Patriotism Be Compassionate?», en *The Nation* 273, n.º 20, 2001b, págs. 11-13.

—, *For Love of Country?*: *A New Democracy Forum on the Limits of Patriotism*, edición actualizada de Joshua Cohen (ed.), Boston, 2002a (trad. cast.: *Los límites del patriotismo*, Barcelona, Paidós, 2013).

—, «The Worth of Human Dignity: Two Tensions in Stoic Cosmopolitanism», en G. Clark and T. Rajak (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World*: *Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford, 2002b, págs. 31-49.

—, «The Incomplete Feminism of Musonius Rufus: Platonist, Stoic, and Roman», en Nussbaum y Sihvola, 2002c, págs. 283-326.

—, «Compassion and Terror», en *Daedalus* (invierno), 2003, págs. 10-26. Una versión ligeramente diferente con el mismo título se publicó en James Sterba (ed.), *Terrorism and International Justice*, Nueva York, 2003, págs. 229-252. Reeditado en R. W. Sharples (ed.), *Perspectives on Greek Philosophy*: *S. V. Keeling Memorial Lectures in Ancient Philosophy*, *1992-2002*, Aldershot, 2003, págs. 142-160; y en Philip Abbott (ed.), *The Many Faces of Patriotism*, Lanham, Md, 2007, 15-36A.

—, *Hiding from Humanity*: *Disgust*, *Shame*, *and the Law*, Princeton, 2004a (trad. cast.: *El ocultamiento de lo humano*, Madrid, Katz, 2012).

—, «Précis of *Upheavals of Thought*», en *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 68, 2004b, págs. 443-449.

—, «Responses in Book Symposium on Nussbaum, *Upheavals of Thought*», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 68, 2204c, págs. 473-86.
—, «Analytic Love and Human Vulnerability: A Comment on Lawrence Friedman's "Is There a Special Psychoanalytic Love?"», en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n.º 53, 2005, págs. 377-384.
—, *Frontiers of Justice*: *Disability*, *Nationality*, *Species Membership*, Cambridge, Mass, 2006a (trad. cast.: *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós, 2012).
—, «Replies», en número especial del *Journal of Ethics*, n.º 10, 2006b, págs. 463-506.
—, «Constitutions and Capabilities: "Perception" Against Lofty Formalism», en *Harvard Law Review*, n.º 121, 2007a, págs. 4-97.
—, «"Equal Respect for Conscience": Roger Williams on the Moral Basis of Civil Peace», en *Harvard Review of Philosophy*, n.º 15, 2007b, págs. 4-20.
—, *Liberty of Conscience*: *The Attack on America's Tradition of Religious Equality*, Nueva York, 2008a.
—, «The "Morality of Pity": Sophocles' *Philoctetes*», en Rita Felski (ed.), *Rethinking Tragedy*, Baltimore, 2008b, págs. 148-169.
—, «Human Dignity and Political Entitlements», en President's Council on Bioethics (comp.), *Human Dignity and Bioethics*: *Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington, D. C., 2008c, págs. 351-380.
—, «Toward a Globally Sensitive Patriotism», en *Daedalus* (*Summer*), 2008d, págs. 78-93.
—, «The First Founder», en *New Republic* (10 de septiembre), 2008e, págs. 24-31.
—, «Stoic Laughter», en Shadi Bartsch y David Wray (eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, 2009a, págs. 84-112.

—, «Philosophical Norms and Political Attachments: Cicero and Seneca», en Dorothea Frede y Bukhard Reis (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlín, 2009b.
—, *From Disgust to Humanity*: *Sexual Orientation and Constitutional Law*, Nueva York, 2010a.
—, «Compassion: Human and Animal», en Jeffrey McMahan (ed.), *Ethics and Humanity*: *Themes from the Philosophy of Jonathan Glover*, 2010b.
— (trad.), *Seneca*: *Apocolocyntosis*, Chicago, University of Chicago Series of Seneca Translations, Diálogos, vol. 1, 2010c.
Nussbaum, MA., Sihvola, J. (eds.), *The Sleep of Reason*: *Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, 2002.

AGRADECIMIENTOS

Este libro nació de las Martin Classical Lectures de 1986. Los textos originales de las cinco conferencias constituyeron las primeras versiones de los capítulos 1-2, 4, 8, 10 y 12. Estoy profundamente agradecida al Comité de las Martin Lectures y al Departamento de Griego y Latín del Oberlin College por haberme invitado a presentar las conferencias y por la cálida acogida y los sugerentes comentarios hechos durante mi visita. En la preparación de las conferencias conté con la inapreciable ayuda de los miembros de mi seminario de verano del National Endowment for the Humanities para profesores universitarios correspondiente a 1985, en el curso del cual recibí críticas a fondo de mis borradores y primeras ideas. El resto del trabajo lo inicié durante un año sabático del que disfruté en 1986-1987, con el apoyo de la Universidad Brown, una beca del National Endowment for the Humanities y una beca para profesores visitantes del All Souls College de Oxford, donde encontré un marco altamente favorable y acogedor para la ampliación del proyecto a sus dimensiones actuales. Los retoques finales se los di en el plácido ambiente del Center for Ideas and Society de la Universidad de California, campus de Riverside.

He recibido ayuda de muchas personas en formas muy diversas; la mayoría de mis deudas intelectuales con personas concretas se señalan al final de cada uno de los capítulos. Pero quisiera mencionar aquí especialmente mis provechosas conversaciones con Myles Burnyeat, que fue el primero en orientarme al estudio en profundidad de la ética helenística; sus trabajos en este campo me han servido de guía tanto a mí como a muchos otros, y sus

implacables objeciones me han sido de una utilidad incalculable. Los Simposios Helenísticos trienales, celebrados a partir de 1978, han sido para mí una fuente de información, discusión y crítica rigurosa y auténticamente profesional. Entre otros asistentes a los simposios, quisiera dar las gracias, ante todo, a Julia Annas, Jacques Brunschwig, Brad Inwood, G. E. R. Lloyd, Phillip Mitsis, David Sedley y Richard Sorabji. Me han hecho comentarios sobre la totalidad del manuscrito Margaret Graver, Brad Inwood, Richard Posner, Henry Richardson, Richard Sorabji, Cass Sunstein y dos lectores anónimos; les estoy enormemente agradecida a todos por el tiempo y el esfuerzo que han dedicado y por las aportaciones que han hecho con sus comentarios. Debo agradecer las críticas y sugerencias de todo tipo a propósito de determinados capítulos y temas por Julia Annas, Geoffrey Bakewell, Richard Bernstein, Sissela Bok, Dan Brock, Jacques Brunschwig, Myles Burnyeat, Victor Caston, Abbott Gleason, Michael Gleason, Jasper Griffin, Miriam Griffin, Charles Guignon, Caroline Hahnemann, Stephen Halliwell, David Halperin, el coronel Anthony Hartle, Dolores Iorizzo, Jaegwon Kim, David Konstan, Mary Lefkowitz, Glen Lesses, Haskel Levi, Geoffrey Lloyd, Mark McPherran, Arthur Madigan, S. J., Gareth Matthews, Giles Milhaven, Joyce Carol Oates, Anthony Price, John Procope, Michael Putnam, James Redfield, Amélie Oksenberg Rorty, Stephen Rosenbaum, Christopher Rowe, Malcolm Schofield, David Sedley, Charles Segal, Amartya Sen, Nancy Sherman, Albert Silverstein, Ernest Sosa, Zeph Stewart, Holgar Thesleff, Rex Welshon, Jeffrey Whitman, el difunto John J. Winkler y Susan Wolf. He recibido muchos y valiosos comentarios del público que ha asistido en diversos lugares a la presentación de algunos capítulos del libro en forma de conferencias; lamento no poder agradecer una por una todas esas aportaciones.

Debo dar especialmente las gracias a Jonathan Glover, que me permitió ser la «guardesa» de su casa de Oxford durante dos veranos consecutivos, lo que me aportó un ambiente confortable y tranquilo, lleno de aire y de luz,

en el que pude llevar a cabo gran parte del trabajo. Durante esos períodos, Justin Broackes (hoy, dos años después, colega mío en Brown) me prestó gentilmente una maravillosa máquina de escribir IBM, por lo que le estoy muy agradecida.

La fotografía de la cubierta, por la que doy las gracias a Rachel Nussbaum, refleja sorprendentemente, a mi modo de ver, parte de las imágenes que están en el trasfondo del capítulo 12: el contraste entre el puro blanco, asociado a la muerte, y el verde que crece oscura e infatigablemente tras él; entre una geometría puramente rectilínea y las formas caóticas de la vida; entre el azul inmaculado y la extraña luz rojiza que corta como un cuchillo cielo y árbol, una luz que parece venir del anticosmos de Medea, cerniéndose contra el mundo de la virtud estoica.

Pero tengo una deuda que sobrepasa todas las demás. Durante los últimos quince años, hasta su muerte en 1992, tuve la inmensa fortuna de ser colega y amiga de Gregory Vlastos. Su capacidad para profundizar en el conocimiento filosófico sin descanso y sin arrogancia ni afán polémico, su constante disposición a someter sus ideas al examen y a la discusión en aras de la verdad, su combinación de un conocimiento exigente de los textos con una toma clara de posiciones filosóficas, ambas cosas unidas a un profundo sentido social, todo ello ha sido, para mí y para muchos otros, un ejemplo constante. Su amistad cálida y servicial, la manera como su amable ironía podía despejar tanto las perplejidades filosóficas como las personales, me ha servido de apoyo en mayor medida, seguramente, de lo que yo misma sé. Unos meses antes de su muerte le pregunté si podía dedicarle este libro; él aceptó. Con la tristeza de haber perdido a un amigo maravilloso, se lo dedico ahora a su memoria.

Como los perjuicios que causan la cólera y el odio en la vida pública no pueden repararse sólo mediante la filosofía, los beneficios obtenidos por la autora con la venta de este libro serán donados a Amnistía Internacional.

Partes de este material han sido publicadas con anterioridad en los lugares y las formas siguientes:

Una versión preliminar de parte de los capítulos 1 y 4 se publicó bajo el título «Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle», en M. Schofield y G. Striker (comps.), *The Norms of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, págs. 31-74.

Una versión anterior del capítulo 5 se publicó bajo el título «Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love», en *Apeiron*, n.º 22, 1989, págs. 1-59.

Una versión anterior del capítulo 6 se publicó en *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 50, 1989, págs. 303-351.

Una versión anterior del capítulo 7 se publicó con el título «"By Words Not Arms": Lucretius on Gentleness in an Unsafe World», en *Apeiron*, n.º 23, 1990, págs. 41-90.

Una versión anterior del capítulo 8 se publicó bajo el título «Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism», en *Journal of the History of Philosophy*, n.º 29, 1991, págs. 1-33.

Una versión anterior del capítulo 10 se publicó en *Apeiron*, n.º 20, 1987, págs. 129-175.

Una versión anterior del capítulo 12 se publicó en T. Cohen, P. Guyer y H. Putnam (comps.), *Pursuits of Reason*: *Essays in Honor of Stanley Cavell*, Lubbock, Texas Tech Press, 1993, págs. 307-344.

ABREVIATURAS

Para las citas de autores antiguos cuyas abreviaturas no aparezcan en la presente lista véase la lista de abreviaturas que aparece en el *Greek-English Lexicon*, 9.ª edición, editado por H. G. Liddell, R. Scott y H. S. Jones (Oxford, Clarendon Press, 1968) (abreviado como LSJ).

Aristóteles (Ar.):

DA	*De anima* (*Acerca del alma*)
EE	*Ética eudemia*
EN	*Ética nicomáquea*
GA	*De generatione animalium* (*La generación de los animales*)
MA	*De motu animalium* (*El movimiento de los animales*)
Met.	*Metafísica*
PA	*De partibus animalium* (*Las partes de los animales*)
Pol.	*Política*

Cicerón (Cic.):

Fin.	*De finibus bonorum et malorum* (*Sobre los fines*)
DT	*Disputaciones tusculanas*

Diógenes Laercio (DL):	*Vidas de los filósofos* (libro VII sobre los estoicos, libro IX sobre los escépticos, libro X sobre Epicuro)

Epicuro:

Hdt.	*Carta a Heródoto*
Men.	*Carta a Meneceo*
Pit.	*Carta a Pítocles*

KD	*Kýiai doxai* (*Opiniones principales*)
SV	*Sentencias vaticanas* (colección de máximas)
Us.	H. Usener, editor de *Epicurea* (colección de fragmentos y noticias, Leipzig, 1887)

Filodemo (Fld.):

O	*Perì orgē* (*Sobre la cólera*)
P	*Perì parrhēsías* (*Sobre la libertad de crítica*)

Galeno:

PHP	*De placitis Hippocratis et Platonis* (*Opiniones de Hipócrates y de Platón*)*;* la numeración de las páginas, con arreglo a edición de P. De Lacy, *Corpus Medicorum Graecorum*, V.4.1-2, Berlín, 1978-1980

Plutarco:

Adv. Col.	*Adversus Colotem* (*Contra Colotes*)
Com. Not.	*De communibus notitiis* (*Las concepciones comunes*)
LB	*Láthrē biōsas* (*La vida retirada*)
Non posse	*Non posse suaviter vivere secundum Epicurum* (*Que según Epicuro no se puede vivir placenteramente*)
St. Rep.	*De Stoicorum repugnantiis* (*Las contradicciones de los estoicos*)
Virt. Mor.	*De virtute morali* (*Sobre la virtud moral*)

Posidonio:

E-K	Edición Edelstein-Kidd, Cambridge, 1972

Séneca:

Ben.	*De beneficiis* (*Sobre las buenas acciones*)
Clem.	*De clementia* (*Sobre la clemencia*)
Ep.	*Epistulae morales* (*Epístolas morales*)
Ir.	*De ira* (*Sobre la ira*)
NQ	*Naturales quaestiones* (*Cuestiones sobre la naturaleza*)

Íd., tragedias:

Ag.	*Agamemnon* (*Agamenón*)
Hfu.	*Hercules furens* (*Hércules furioso*)

HO *Hercules Oetaeus* (*Hércules Eteo*)

Med. *Medea*

Oed. *Oedipus* (*Edipo*) *Phaedra* (*Fedra*)

Phdr. *Phoenissae* (*Las fenicias*)

Thy. *Thyestes* (*Tiestes*)

Sexto Empírico:

M *Adversus mathematicos* (*Contra los profesores*)

PH *Pyrrhōneiai hypotypōseis* (*Esbozos pirrónicos*)

SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*Fragmentos de los estoicos antiguos*), 4 vols., ed. H. von Arnim, Leipzig, 1924.

NOTA DEL TRADUCTOR SOBRE LA GRAFÍA DE LOS TÉRMINOS GRIEGOS

En esta versión española modificamos ligeramente los criterios seguidos por la autora en relación con los términos y expresiones griegas. Aquellos que corresponden a conceptos filosóficamente importantes los reproducimos con su grafía griega original, seguida de una transcripción latina la primera vez que aparecen; posteriormente se reproducen sin más en su transcripción latina. Respecto de esta última hay que tener en cuenta que, a diferencia de la transliteración no prosódica empleada por la autora, nosotros, para salir al paso de pronunciaciones erróneas, indicamos también el acento de la palabra según las normas de la lengua castellana, con las salvedades siguientes: a) hacemos la distinción entre los tres acentos (agudo, grave y circunflejo) característicos del griego antiguo; b) los diptongos los acentuamos al modo griego, sobre la vocal débil, aunque prosódicamente el acento recae en realidad sobre la vocal fuerte; c) cuando la palabra contiene en el original griego las vocales largas *eta* u *omega*, que nosotros, como la autora, transliteramos respectivamente en ē y ō, indicamos el acento siempre que la sílaba acentuada sea una distinta de las que contienen la ē o la ō, y no lo indicamos, en cambio, cuando la sílaba acentuada lleva una de dichas vocales. Por ejemplo: el título Láthrē biōsas, que aparece en la lista precedente y donde la primera palabra lleva tilde por ser distintas la sílaba acentuada y la sílaba con vocal larga, mientras que en la segunda no hay ningún diacrítico suplementario por coincidir la vocal tónica con la vocal larga. Con este sistema, por supuesto, no podemos evitar que haya ambigüedad prosódica

en aquellos términos que cuenten con dos o más vocales largas, una de ellas tónica; pero el número de casos de esta naturaleza, como el lector comprobará, es mínimo. (*M.C.S.*)

INTRODUCCIÓN

La idea de una filosofía práctica y compasiva —es decir, una filosofía al servicio de los seres humanos, destinada a satisfacer sus necesidades más profundas, hacer frente a sus perplejidades más urgentes y llevarlos de la infelicidad a un cierto estado de florecimiento—es una idea que hace de la ética helenística un objeto de estudio cautivador para un filósofo que se pregunta qué tiene que ver la filosofía con el mundo real. Quien se dedica a escribir o enseñar filosofía es una persona afortunada como pocos seres humanos lo son, al poder dedicar su vida a la formulación de los pensamientos y sentimientos más profundos acerca de los problemas que más la han motivado y fascinado. Pero esta vida estimulante y maravillosa es también parte del mundo en su conjunto, un mundo en el que el hambre, el analfabetismo y la enfermedad son el sino diario de una gran parte de los seres humanos que aún existen, así como causas de la muerte de muchos que no existen aún. Una vida de ociosa y libre expresión es, para la mayoría de la población mundial, un sueño tan lejano que raramente se llega a concebir. El contraste entre esas dos imágenes de la vida humana da pie a una pregunta: ¿qué derecho tiene uno a vivir en el mundo feliz que puede expresarse libremente mientras exista el otro mundo y uno sea parte de él?

Una respuesta a esta pregunta puede ser ciertamente el dedicar una parte del tiempo y los recursos naturales de que una dispone a apoyar los tipos de acción política y servicio social que corresponden. Por otro lado, parece también posible que la filosofía misma, sin dejar de ser lo que es, cumpla funciones sociales y políticas que aporten algo al mundo mediante la aplica-

ción de sus métodos y técnicas característicos. Articular esta relación, así como la concepción de la filosofía que subyace a ella, constituye una preocupación central del pensamiento helenístico y un campo en el que dicho pensamiento hace una contribución de primer orden a la filosofía.

Todas las escuelas filosóficas helenísticas de Grecia y Roma —epicúreos, escépticos y estoicos— concibieron la filosofía como un medio para afrontar las dificultades más penosas de la vida humana. Veían al filósofo como un médico compasivo cuyas artes podían curar muchos y abundantes tipos de sufrimiento humano. Practicaban la filosofía no como una técnica intelectual elitista dedicada a la exhibición de la inteligencia, sino como un arte comprometido cuyo fin era luchar contra la desdicha humana. Centraban, por tanto, su atención en cuestiones de importancia cotidiana y urgente para el ser humano: el temor a la muerte, el amor y la sexualidad, la cólera y la agresión. Cuestiones que muchas veces se evitan como embarazosamente complicadas y personales por parte de las variedades más elitistas de la filosofía. Aquellos filósofos se enfrentaron a esas cuestiones tal como se presentaban en las vidas de los seres humanos ordinarios, prestando viva atención a las vicisitudes de dichas vidas y a las condiciones necesarias y suficientes para mejorarlas. Por un lado, aquellos filósofos eran todavía muy filósofos, es decir, estaban plenamente dedicados a la argumentación detallada, la explicitud, la generalidad y el rigor tradicionalmente buscados por la filosofía, en la tradición de reflexión ética que arranca (en Occidente) con Sócrates. (Se opusieron, a este respecto, a los métodos característicos de la religión y la magia populares.) Por otro lado, su profundo interés por el estado de los deseos y pensamientos de sus discípulos les hizo buscar una nueva y compleja manera de entender la psicología humana y los llevó a adoptar complejas estrategias —interactivas, retóricas, literarias— concebidas para permitirles hacer frente eficazmente a su objeto de estudio. En dicho proceso forjaron nuevas concepciones de lo exigido por el rigor y la precisión filosóficos. En este sentido, la ética helenística es muy diferente

de la filosofía moral, mucho más elitista y académica, que se ha practicado a veces en el seno de la tradición occidental.

La filosofía del siglo XX, tanto en Europa como en América del Norte, ha hecho, hasta hace muy poco, menos uso de la ética helenística que casi cualquier otra cultura occidental desde el siglo IV a.C. No sólo el pensamiento de la baja Antigüedad y la mayoría de las manifestaciones del pensamiento cristiano, sino también los escritos de autores modernos tan diversos como Descartes, Spinoza, Kant, Adam Smith, Hume, Rousseau, los padres fundadores de los Estados Unidos, Nietzsche y Marx, son todos ellos tributarios en gran medida de los escritos de los estoicos, los epicúreos o los escépticos, con frecuencia mucho más que de los escritos de Platón y Aristóteles. Especialmente en lo que respecta a las concepciones filosóficas de la emoción, ignorar el período helenístico equivale a ignorar no sólo los mejores materiales de la tradición occidental, sino también la principal influencia en la evolución filosófica posterior.

Unos pocos ejemplos servirán para que el lector se haga una idea clara al respecto. Cuando los pensadores cristianos escriben acerca de la cólera divina, o sobre la clemencia para con la fragilidad humana, están contrayendo una fuerte deuda con los estoicos romanos. Cuando Descartes y la princesa Elizabeth mantienen una correspondencia sobre las pasiones, Séneca es el autor al que se están refiriendo principalmente. Spinoza conoce a Aristóteles, pero es mucho más profunda la influencia sobre él de la teoría estoica de las pasiones. La teoría de Smith sobre los sentimientos morales está fuertemente inspirada en modelos estoicos, al igual que su teleología económica. Cuando Rousseau defiende la emoción de la compasión, está tomando partido en un inveterado debate entre estoicos y aristotélicos. Cuando Kant repudia la compasión, se suma al debate en el bando estoico. El ataque de Nietzsche a la compasión, unido a su defensa de la clemencia, debe entenderse —tal como él insiste repetidamente— no como la política de la bota

fascista ni tampoco como un inocuo rechazo de la moral de la autoindulgencia, sino como una posición opuesta tanto a la crueldad como al apego afectivo profundo, posición que deriva de su lectura de Epicteto y Séneca. Cuando hablamos de la influencia de la «tradición clásica» sobre los redactores de la Constitución de los Estados Unidos deberíamos recordar siempre que es básicamente el pensamiento ético helenístico (estoico, especialmente) el que desempeña un papel de primer orden en su educación clásica, sobre todo a través de Cicerón, Séneca y Plutarco. De modo que el olvido de este período en gran parte de la enseñanza reciente de «los clásicos» y de «los grandes libros» proyecta una imagen muy distorsionada de la tradición filosófica, a la vez que priva al estudiante de argumentos filosóficos altamente clarificadores.

La literatura filosófica contemporánea ha empezado a deshacer esos entuertos; tanto en Europa como en los Estados Unidos, hemos asistido a un florecimiento de los trabajos académicos de categoría sobre la materia, trabajos con los que el presente libro tiene contraída una gran deuda. Pero hay una utilización de los textos helenísticos dentro de la filosofía —quizá la más conocida por el público en general— que, aunque muy interesante, me parece también más que problemática. Se trata del recurso que hace Michel Foucault a los pensadores helenísticos, en el tercer volumen de su *Historia de la sexualidad*, así como en diversas conferencias pronunciadas hacia el final de su vida, presentándolos como fuentes de la idea de que la filosofía es un conjunto de *techniques du soi*, prácticas para la formación de un cierto tipo de yo. No hay duda de que Foucault ha sacado a luz algo muy fundamental acerca de esos filósofos cuando subraya hasta qué punto no se dedican simplemente a impartir lecciones, sino también a ejecutar complejas prácticas de formación del propio yo. Pero eso es algo que los filósofos tienen en común con los movimientos religiosos y mágico-supersticiosos de diversa índole existentes en su ámbito cultural. Eran muchos los que proporcionaban una βίου τέχνη (bíou téchnē), un «arte de vivir». Lo que distin-

gue la contribución de los filósofos es que éstos afirman que la *filosofía*, y no cualquier otra cosa, es el arte que necesitamos, un arte que se ocupa de los argumentos válidos y correctos, un arte comprometido con la verdad. Esos filósofos sostienen que la búsqueda de la validez lógica, de la coherencia intelectual y de la verdad libra a la libertad de las garras de la tiranía de la costumbre y la convención, creando una comunidad de seres que pueden hacerse cargo de la historia de su propia vida y de su propio pensamiento. (El escepticismo es en cierto modo una excepción, como veremos; pero incluso los escépticos dependen en gran medida de la razón y la reflexión, una medida en que la demás «artes» populares no dependen.) Es discutible si Foucault puede siquiera admitir la posibilidad de semejante comunidad de espíritus libres, dada su opinión de que el conocimiento y la reflexión son ellos mismos herramientas de poder. En cualquier caso, sus trabajos sobre este período, polémicos como son, no llegan a abordar el compromiso fundamental con la razón que distingue las *techniques du soi* filosóficas de otras técnicas de ese tipo. Quizás ese compromiso es una ilusión. Yo creo que no lo es. Y estoy segura de que Foucault no ha demostrado que lo sea. En cualquier caso, este libro tomará ese compromiso como su tema central y tratará de preguntar por qué ha sido necesario pensar que el uso filosófico de la razón es la técnica mediante la cual podemos llegar a ser verdaderamente libres y maduros.

Escribir sobre este período histórico plantea difíciles problemas de organización del trabajo. El mayor de ellos para un autor que quiera presentar la reflexión práctica helenística consiste en acotar el tema. La filosofía helenística es difícil de estudiar, en parte, gracias a su éxito. Las enseñanzas de las principales escuelas, a partir de finales del siglo IV a.C. en Atenas, siguen un proceso histórico continuo de difusión y elaboración hasta los primeros siglos (por lo menos) de la era cristiana en Roma, donde se escriben algunos de los textos más valiosos de esa tradición y donde la filosofía ejer-

ce una enorme influencia en la literatura y la cultura política. Esto significa que una tiene que ocuparse, en realidad, de seis siglos y dos sociedades diferentes. No es posible tratar exhaustivamente todo el material pertinente, dada su abundancia y heterogeneidad. La única forma de abordarlo es por muestreo. Ésta, por consiguiente, no intenta siquiera ser la historia completa del pensamiento ético helenístico; ni será tampoco una descripción selectiva de gran sistematicidad. Será, en cambio, una exposición un tanto peculiar de algunos temas centrales, guiada por una obsesiva investigación de algunas cuestiones y tomando como principal hilo conductor la analogía entre la filosofía y la medicina como artes de la vida.

Incluso en relación con estas cuestiones es difícil encontrar criterios de selección. Si las grandes obras de filósofos griegos helenísticos de la talla de Epicuro, Zenón y Crisipo hubieran sobrevivido, una podría decidir limitar dicho estudio a los orígenes griegos de las escuelas helenísticas y, por tanto, a una única cultura y un único período. Pero los datos disponibles no permiten hacerlo. De la vasta producción de esos filósofos extraordinariamente prolíficos sólo sobreviven, en el caso de los estoicos, fragmentos y noticias y, en el caso de Epicuro, fragmentos y noticias, así como tres breves cartas en las que se resumen sus principales doctrinas y dos colecciones de máximas. Para los argumentos de los escépticos dependemos casi exclusivamente de fuentes muy posteriores a los orígenes de la escuela: la *Vida de Pirrón*, de Diógenes Laercio, y las obras de Sexto Empírico. Hay, por supuesto, numerosos testimonios posteriores acerca de las fuentes griegas; existen también obras originales completas de autores epicúreos, estoicos y escépticos correspondientes a un período más reciente (sobre todo de Roma). La falta de coincidencia entre las fechas tempranas y los textos completos dificulta la tarea de selección.

Pero cuando una se dirige a las fuentes tardías, en especial a las romanas, no parece nada simple pasar de los datos disponibles a la reconstrucción de las fuentes griegas, como a menudo se hace. Una debe enfrentarse al hecho

de que esas obras filosóficas romanas —como, por ejemplo, el *De rerum natura* de Lucrecio y los diálogos, cartas y tragedias de Séneca— son cada una de ellas en sí mismas un todo filosófico y literario complejo, cuya función de «reflexión terapéutica» no puede entenderse adecuadamente sin prestar atención a su estructura literaria y retórica global, las pautas características de su lenguaje, sus alusiones a otros textos literarios y filosóficos. Y eso no es todo: una debe prestar atención a su romanidad. Porque la filosofía romana se pregunta acerca de la relación entre teoría y práctica al tiempo que mantiene una estrecha relación con la historia y la política romanas. La reflexión terapéutica romana no es de manera meramente accidental la terapia de los romanos y de Roma; una no puede entender completamente su funcionamiento sin entender igualmente el carácter de los interlocutores participantes: de Memmio en Lucrecio, por ejemplo, de figuras como Lucilio y Novato en las obras de Séneca y, en todas esas obras por igual, del lector romano a quien van dirigidos los textos. Ello exige conocer todo lo que uno pueda de los aspectos pertinentes de la literatura y la historia política y social de Roma, de los matices de la lengua latina, tanto cuando traduce términos filosóficos griegos como cuando alude a sus propias tradiciones literarias, y, finalmente, de las actitudes específicamente romanas ante las cuestiones éticas y sociales. Los epicúreos y los estoicos romanos son epicúreos y estoicos; y, como tales, se interesan por lo que ellos piensan que son aspectos de nuestra común humanidad, tal como la entiende cada escuela. Pero, en cuanto epicúreos y estoicos, creen también que la buena reflexión filosófica ha de ser lo más personal posible, sacando a la luz y tratando las creencias que el interlocutor ha adquirido a través del proceso de culturalización y enseñanza, incluidas algunas que se encuentran tan interiorizadas que quedan ocultas a la vista. Muchas de las creencias así adquiridas son específicas de la sociedad de que se trata; así, por ejemplo, la buena filosofía epicúrea y estoica romana ha de ser a la vez una exigente investigación crítica de las tradiciones romanas.

Con frecuencia ocurre que los estudiosos de la filosofía descuidan este contexto material, pintando un cuadro de la ética helenística como un todo intemporal. Habitualmente, dichos enfoques utilizan los textos latinos únicamente como fuentes para los pensadores helenísticos griegos, dejando de lado sus rasgos literarios y sociales específicamente romanos, así como la forma de los marcos literarios en los que se inserta el material filosófico. El presente libro, en cambio, tiene por divisa estudiar los argumentos filosóficos en su contexto histórico y literario. En efecto, mostraré cómo la reflexión terapéutica helenística depende, intencionadamente, de su contexto hasta tal punto que no puede entenderse de ninguna otra manera: incluso, y sobre todo, cuando tratamos de comprender aspectos de la vida humana que siguen siendo interesantes y urgentes para nosotros. (Esto no quiere decir que no haya verdades éticas transcontextuales que puedan descubrirse en un estudio como éste, tal como veremos.) Por otro lado, soy consciente de que estudiar todos esos rasgos contextuales, sin dejarse ninguno, para cada uno de los textos y autores pertinentes sería un trabajo que ocuparía varias vidas y no un simple libro. Y tampoco puedo yo asegurar la exhaustividad limitando mi investigación a un único autor o, siquiera, a una única escuela; las cuestiones que quiero plantear exigen la comparación entre las técnicas y concepciones de las tres escuelas. Y para complicar todavía más las cosas, mi preferencia personal por textos enteros cuya forma literaria pueda analizarse como parte integrante de su temática me ha llevado cada vez más, a medida que progresaba el trabajo, al examen de fuentes romanas.

No he encontrado, por tanto, ninguna solución fácil a los problemas de fijación del ámbito cronológico y cultural, como no sea elegir determinados temas y no otros, determinadas obras de un autor más bien que otras y, en general, centrarme en Lucrecio y Séneca más que en Cicerón, Epicteto y Marco Aurelio. He empezado limitando mi atención a las tres escuelas principales en su desarrollo más o menos dominante y ortodoxo, utilizando el pensamiento ético de Aristóteles como punto de referencia y contraste. He

omitido las escuelas eclécticas y las versiones tardías del aristotelismo. Una omisión más discutible es la de los cínicos, practicantes de una forma cuasi filosófica de vida que desafiaba las convenciones sociales acerca de la propiedad así como las convenciones intelectuales acerca del pensamiento. Los cínicos son ciertamente importantes en varios aspectos de la historia de la idea de la terapia filosófica; y al lector de la vida de Diógenes el Cínico por Diógenes Laercio le parecerán unos personajes fascinantes. Pero por otro lado es demasiado poco, creo yo, lo que se sabe de ellos y de su influencia, ni si tenían siquiera una doctrina explícita, como para que centrarse en ellos en un libro como éste no sea sino una manera de empantanar la investigación. Con cierto pesar, pues, me ocupo de ellos sólo de manera marginal.

Para cada escuela he tratado de dar alguna idea de sus orígenes griegos, así como de su prolongación romana. Así pues, trato de reconstruir la práctica epicúrea de la reflexión terapéutica y examinar las actitudes del propio Epicuro ante el miedo, el amor y la ira, antes de ocuparme de temas análogos respecto del poema de Lucrecio y de su intención terapéutica. E intento reconstruir la teoría de Crisipo sobre las pasiones (sobre la que, afortunadamente, disponemos de mucha información) antes de examinar su desarrollo en la tragedia de Séneca. En cada caso he tratado de referirme al menos a aquellos elementos del contexto cultural que parecen más pertinentes. Aunque no estudio sistemáticamente la historia de las prácticas retóricas —empresa, una vez más, que exigiría otro libro— me ocupo con detalle de algunos puntos de la *Retórica* de Aristóteles y presto gran atención a la retórica de algunas reflexiones filosóficas concretas. Allí donde mi exposición tiene lagunas, espero que haya la suficiente franqueza metodológica como para que esas mismas lagunas se hagan patentes, de manera que otros puedan colmarlas.

Como mínimo, espero haber mostrado —tanto por las insuficiencias de mi exposición como por sus logros— lo duro y, a la vez, estimulante que es estudiar la historia de la ética en ese período cuando una no la entiende sim-

plemente como la historia de las doctrinas, sino también como la historia de las prácticas de argumentación e interacción psicológica con vistas al cambio personal y social.

La redacción de este libro me ha planteado también algunos problemas filosóficos delicados, que es mejor mencionar de entrada. Emprendí este proyecto para alcanzar un mejor conocimiento de un aspecto de la filosofía helenística que comparto plenamente: su compromiso práctico, su combinación de lógica y compasión. Este compromiso va en cierto modo unido a un aspecto ya más problemático del pensamiento helenístico, a saber, su defensa de diversos tipos de distanciamiento y liberación de las preocupaciones. Ambos compromisos me parecen, en principio, independientes uno del otro; y hasta cierto punto ello es también así en la práctica. Pero es obvio también que uno no puede llegar muy lejos a la hora de entender aquellas propuestas de terapia filosófica sin enfrentarse a las doctrinas normativas en favor del distanciamiento.

Y al hacerlo, una se encuentra, pienso, con tres cosas. Primero, que, hasta cierto punto, la crítica social radical de los filósofos helenísticos les exige de hecho desconfiar de las pasiones: es decir, no tomar las intuiciones de base pasional como una firme base ética, inmune a la crítica racional. Si las pasiones están formadas (al menos en parte) de creencias o juicios, y si las creencias socialmente inculcadas dejan con frecuencia de merecer crédito, quiere ello decir que las pasiones deben someterse al mismo escrutinio al que se someten otras creencias inculcadas socialmente. Pero esto parece ser una sabia política desde cualquier punto de vista filosófico (incluido el de Aristóteles) que considere que algunas creencias y preferencias éticas son más dignas de crédito que otras.

Segundo, queda claro que al menos algunos de los argumentos que los epicúreos y los estoicos dan a favor de atar corto a las pasiones son argumentos poderosos, incluso para quien esté previamente convencido de su

mérito. En concreto, sus argumentos contra la cólera y los argumentos ulteriores, que conectan pasiones como el amor y la congoja con la posibilidad de una cólera destructiva, parecen de una fuerza insuperable. Es relativamente fácil aceptar la conclusión de que, al vivir una vida de profundos apegos, uno corre el riesgo de la pérdida y el sufrimiento. Pero, según la concepción helenística, ese riesgo es también el riesgo del mal: como mínimo, de corrupción del mundo interior por el deseo de hacer daño. La confrontación con estas ideas no puede dejar de causar inquietud a cualquiera que defienda las emociones. Este libro investiga esa inquietud.

En último término, sin embargo, una encuentra, al menos en algunos de los propios textos helenísticos —especialmente en Lucrecio y Séneca—, un grado de ambivalencia mayor de lo que en principio parece en relación con las emociones y los apegos que les sirven de base. La importancia dada por Epicuro a la invulnerabilidad queda matizada enseguida por el papel central que atribuye a la amistad. En Lucrecio, los compromisos con el mundo alcanzan mayor extensión, incluyendo, al parecer, no sólo la amistad sino también el amor conyugal, paternal y patrio. Esto conduce a una posición compleja, con la que tienen que ver el amor, el miedo e incluso la cólera. La posición del estoicismo es aparentemente más simple. Pero Séneca matiza de varios modos su opinión contraria a las pasiones, incluso en sus diálogos y cartas; y en sus tragedias, creo yo, puede verse una ambivalencia más profunda, al enfrentarse el estoicismo a las normas tradicionales romanas sobre el esfuerzo y la audacia mundanos. Esta complejidad debe reconocerse en cualquier crítica de las normas helenísticas de autosuficiencia.

El papel de la política en el pensamiento helenístico plantea nuevas dificultades. Las grandes escuelas helenísticas son muy críticas con la sociedad en que se hallan, y todas tratan de establecer las condiciones necesarias para la buena vida de los seres humanos a los que la sociedad hace sufrir. Es más, son mucho más abiertas y menos elitistas en su práctica de la filosofía

de lo que era Aristóteles, se preocupan mucho más por mostrar que sus estrategias tienen algo que ofrecer a cada uno de los seres humanos, con independencia de su clase, posición o género. Por otro lado, la manera como hacen eso tiene poco que ver, en general, con el cambio político, institucional o material. En lugar de hacer lo necesario para llevar los bienes de este mundo a cada ser humano, se centran en los cambios de creencias y deseos que hacen a sus discípulos menos dependientes de los bienes de este mundo. No se dedican tanto a mostrar cómo acabar con la injusticia como a enseñar al discípulo a ser indiferente a la injusticia que sufre.

El aristotelismo pone condiciones muy exigentes para lograr la buena vida, haciendo depender en varios sentidos la actividad virtuosa de unas condiciones materiales y educacionales que escapan al control del individuo. Pero Aristóteles le asigna precisamente a la política la tarea de brindar esas condiciones a la gente: la buena organización política es aquella que «permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz» (*Pol*., 1324a23-25). Las escuelas helenísticas, por el contrario, ¿no promueven lo que se considera como bienestar rebajando simplemente las miras de la gente, negando que las condiciones materiales tengan importancia y renunciando al trabajo político que pudiera propiciar una más amplia distribución de esas condiciones? Epicuro instaba a retirarse por completo de la vida de la ciudad y los escépticos abogaban por una obediencia acrítica a la fuerza de las convenciones vigentes. Incluso entre los estoicos, cuyo compromiso con el valor intrínseco de la justicia es palmario, oímos hablar menos de cómo cambiar la realidad política de la esclavitud que de cómo ser verdaderamente libre con ella, aun cuando uno pueda ser (políticamente) un esclavo; menos sobre estrategias para eliminar el hambre y la sed que sobre la insignificancia de esos bienes corporales en una vida de sabiduría; menos de cómo modificar las existentes estructuras de clase y las relaciones económicas que (como sostenía Aristóteles) explicaban aquéllas que acerca de la indiferencia del sabio ante esas distinciones mundanas. En las tres escuelas por

igual, la persona verdaderamente buena y virtuosa se considera radicalmente independiente de los factores materiales y económicos: realizar plenamente la propia humanidad exige únicamente un cambio interior. Pero ¿no es esto en realidad falso? ¿No es el mundo interior mismo, al menos en parte, función de las condiciones sociales y materiales? Y el hecho de que no reconozcan esto, ¿no disminuye el interés de las ideas helenísticas para el pensamiento contemporáneo? (Piénsese al respecto en cómo Marx acabó desviando su interés por Epicuro, tema de su tesis doctoral, hacia Aristóteles, el mentor clásico de su obra de madurez, una vez que la importancia del análisis de clase y de las condiciones materiales del florecimiento humano se le hicieron patentes.)

Concluiré diciendo que esta crítica tiene algún fundamento. Pero el simple contraste que acabo de trazar entre cambio material/institucional y cambio interior de creencias y deseos es demasiado simplista como para reflejar adecuadamente la relación entre Aristóteles y sus sucesores helenísticos. Porque lo cierto es que tanto Aristóteles como los pensadores helenísticos insisten en que el florecimiento humano no puede lograrse a menos que deseo y pensamiento, tal como están habitualmente estructurados dentro de la sociedad, se transformen considerablemente. (Ambos sostienen, por ejemplo, que a la mayoría de la gente se le enseña a valorar en exceso el dinero y la posición y que eso corrompe las relaciones, tanto personales como sociales.) Y tampoco parece fuera de lugar la atención más insistente y minuciosa prestada a esos cambios internos por las escuelas helenísticas, dado el vigor de su diagnóstico de la profundidad de los problemas. Cualquier planteamiento político viable —hoy como ayer— debe ocuparse también, como aquellas escuelas, de la crítica y la formación del pensamiento valorativo y sus preferencias.

Además, la atención helenística al mundo interior no excluye sino que de hecho lleva directamente a prestar atención a los males de la sociedad. Uno de los logros más impresionantes de la filosofía es haber mostrado irrefuta-

blemente y con detalle cómo las condiciones sociales conforman la emoción, el deseo y el pensamiento. Una vez mostrado eso, y tras explicar que el deseo y el pensamiento, tal como se hallan hoy configurados, están deformados, nuestros filósofos se ocupan, naturalmente, de las estructuras sociales por cuya mediación esos elementos han adquirido forma, así como de su reforma. Ante todo —como Aristóteles, pero con argumentos más detallados—se ocupan de la educación. Sus terapias filosóficas describen y dan forma a un nuevo enfoque conceptual de las prácticas educativas; y en su representación de la relación entre maestro y discípulo representan también un ideal de comunidad. Aquí, al menos, parecen lograr un resultado igualitario que habría resultado inalcanzable en el mundo que les rodea.

También en otros aspectos dan nueva forma a las instituciones sociales que, a su modo de ver, impiden el florecimiento humano. Epicuro y Lucrecio llevan a cabo un ataque a ultranza a la religión convencional; Lucrecio reconstruye las prácticas sociales en los ámbitos del amor, el matrimonio y la crianza. Como quiera que sus tesis pretenden ser no sólo correctas sino también eficaces causalmente, pretenden estar contribuyendo a la revolución que describen. En los estoicos griegos encontramos una teoría política ideal que trata de eliminar las diferencias de género y clase, e incluso eliminar la significatividad moral de las fronteras locales y nacionales. En los estoicos romanos —junto con varios tipos diferentes de teorías políticas, tanto monárquicas como republicanas (estas últimas, de gran influencia práctica, tanto en la propia Roma como en revoluciones republicanas muy posteriores)— encontramos argumentos que se enfrentan a realidades políticas consolidadas con atrevidas críticas en temas como la esclavitud, las relaciones entre géneros, la tolerancia étnica y el concepto mismo de ciudadanía. La idea de respeto universal de la dignidad humana en cada persona concreta, con independencia de su clase, sexo, raza y nación —idea que desde entonces ha estado siempre en el centro de todo pensamiento político avanzado dentro de la tradición occidental— es, originalmente, una idea estoica. La

relación de dicha idea con el distanciamiento estoico debe examinarse con atención. Pero entretanto podemos decir que estudiar el mundo interior y su relación con las condiciones sociales es al menos una tarea necesaria, si no suficiente, para toda filosofía política que aspire a ser práctica. La filosofía helenística nos brinda una ayuda inapreciable para desempeñar esa tarea.

Capítulo 1

ARGUMENTOS TERAPÉUTICOS

I

Epicuro escribió: «Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médico que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma». [1] También el antiguo maestro escéptico se presenta a sí mismo como sanador del alma: [2] «Al ser un filántropo, el escéptico desea curar mediante el argumento, en la medida de lo posible, las arrogantes y vacuas creencias y la temeridad de las personas dogmáticas». Así como un médico prueba diferentes remedios con el cuerpo enfermo y utiliza aquellos que funcionan, así también el escéptico elige, para cada discípulo, los argumentos más adecuados y eficaces para la enfermedad de esa persona (Sexto, *PH*, 3, 280-281). Los estoicos hacen vigorosamente suya esta concepción de la filosofía y desarrollan la analogía entre la filosofía y la medicina hasta el último detalle. El gran estoico griego Crisipo, al describir su arte filosófica, proclama con orgullo:

> No es verdad que exista un arte llamada medicina que se ocupe del cuerpo enfermo y no haya ningún arte equivalente que se ocupe del alma enferma. Ni es verdad tampoco que esta última sea inferior a la primera, ni en su alcance teórico ni en su tratamiento terapéutico de los casos individuales (Galeno, *PHP*, 5, 2, 22, 298D = *SVF*, III, 471).

O como más sucintamente lo expresa Cicerón, hablando en nombre de la Estoa:

> Hay, te lo aseguro, un arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no hace falta buscar, como en las enfermedades corporales, fuera de nosotros mismos. Hemos de empeñarnos con todos nuestros recursos y toda nuestra energía en llegar a ser capaces de hacer de médicos de nosotros mismos (*DT*, 3, 6).

La filosofía cura enfermedades humanas, enfermedades producidas por creencias falsas. Sus argumentos son para el alma como los remedios del médico para el cuerpo. Pueden curar y se han de valorar en función de su capacidad de hacerlo. Así como el arte médico progresa al servicio del cuerpo doliente, así también la filosofía en pro del alma cuitada. Bien entendida, no es ni más ni menos que el arte de vivir, τέχνη βίου (téchnē bíou), propia del alma. Esta concepción general de la tarea filosófica es común a las tres grandes escuelas helenísticas, tanto en Grecia como en Roma.[3] Las tres aceptan como adecuada la analogía entre filosofía y medicina. Y para todas ellas, la analogía médica no es simplemente una metáfora decorativa, sino un importante instrumento, tanto de búsqueda como de justificación. Una vez que uno ha entendido de forma general que la tarea de la filosofía es como la del médico, puede uno apoyarse en esa concepción general (ulteriormente elaborada en forma de unos cuantos criterios generales) para descubrir, de manera más concreta y detallada, cómo ha de proceder el filósofo en diversas circunstancias.[4] Y uno puede acudir a la analogía para justificar algún procedimiento nuevo o dudoso como filosóficamente apropiado. Las escuelas rivales discuten entre ellas partiendo de esa analogía, haciendo valer sus virtudes ante los posibles discípulos tal como discutirían médicos pertenecientes a escuelas de medicina rivales, proclamando los méritos de sus diferentes concepciones del oficio. Con el desarrollo de esos debates la analogía se hizo más compleja, a la vez que más concreta. Las estrategias específicas del médico se comparaban con técnicas filosóficas específicas. Y la analogía generó asimismo una enumeración cada vez más rica de las

características que habría de tener un buen «argumento terapéutico», rasgos cuya importancia podría mostrarse señalando la presencia y la importancia de rasgos análogos en el procedimiento natural.

En resumen, hay durante este período un amplio y profundo acuerdo en que la motivación fundamental para filosofar es la perentoriedad de aliviar el sufrimiento humano y que el objeto de la filosofía es el florecimiento humano, o εὐδαιμονία (eudaimonía).[5] La filosofía nunca deja de entenderse como un arte cuyas herramientas son los argumentos, un arte en el que el razonamiento preciso, el rigor lógico y la precisión de las definiciones tienen un importante papel que desempeñar. Pero el sentido de esos recursos, así como de la filosofía en tanto que maridada con ellos, se ve ante todo en el logro del florecimiento de la vida humana. Y la valoración de cada argumento concreto debe atender no sólo a la forma lógica y a la verdad de las premisas, sino también a la idoneidad del argumento para las dolencias de aquellos a quienes va dirigido. Hablo aquí sobre todo de los argumentos éticos; las escuelas se diferencian por la manera como conectan la ética con las otras partes de la filosofía. Para los epicúreos y los escépticos, la finalidad ética (el logro de una cierta clase de vida) es fundamental en un sentido más patente que para los estoicos. Pero para las tres escuelas la filosofía es ante todo el arte de la vida humana; y la dedicación a aquélla que no esté bien anclada en la tarea de vivir bien se considera vacía y vana.

Las tres escuelas, en definitiva, podrían hacer suya la definición que da Epicuro de la filosofía: «La filosofía es una actividad que asegura una vida floreciente [eudaímōn] por medio de argumentos y razonamientos».[6] Y las tres pueden estar de acuerdo en que un argumento preciso y lógicamente riguroso que no sea adecuado a las necesidades de quienes lo escuchan, un argumento que sea simple y enteramente académico e incapaz de arrastrar a su audiencia a la práctica es, en cuanto tal, un *argumento filosófico defectuoso.* Cicerón expresa magistralmente esta idea en el *De finibus*, al criticar

a los estoicos por fracasar, según él cree, en este aspecto esencial de su tarea:

> Sus estrechos argumentillos silogísticos pinchan a sus oyentes como agujas. Aun cuando éstos asienten intelectualmente, no experimentan ningún cambio en sus corazones, sino que se marchan tal como vinieron. Lo dicho es quizá verdad y sin duda es importante; pero el argumento lo trata de manera excesivamente trivial y no como se merece (Fin., 4, 7). [7]

El presente capítulo expondrá las características generales de los argumentos terapéuticos helenísticos contraponiendo este enfoque de la reflexión filosófica ética a otros enfoques habituales entonces y ahora. Propondré una lectura esquemática de las propiedades de un argumento «médico» que pueda utilizarse ulteriormente para investigar las distintas escuelas particulares, trazando sus rasgos semejantes y sus divergencias. Dado que la terapia helenística es ante todo una terapia que se ocupa del deseo y la emoción, introduciré también este tema, exponiendo la concepción, compartida por todas las escuelas, de las emociones y de la relación entre ellas y la filosofía. Finalmente trazaré un sucinto panorama general de la temática del libro.

II

El modelo médico de filosofar en ética puede entenderse mejor comparándolo con otros dos planteamientos de la ética dados históricamente en la antigua Grecia: lo que llamaré el planteamiento platónico y lo que llamaré el planteamiento basado en las creencias ordinarias. El primero guarda cierta relación con ciertos elementos de algunas tesis de Platón y, de hecho, voy a ilustrarlo utilizando un texto platónico. Tanto si era realmente el planteamiento de Platón como si no, lo cierto es que fue visto así por Aristóteles y por otros. El segundo se le ha atribuido a veces a Aristóteles y guarda cierta similitud con algunos elementos del planteamiento de éste. Pero las posiciones de ambos pensadores son sutiles y complicadas; no es mi intención pretender que estas descripciones más bien esquemáticas den fielmente cuenta

de las mencionadas sutilezas. (En efecto, en el caso de Aristóteles, sostendré que la simple imagen de la creencia ordinaria *no* es una caracterización fiel de su método.) Basta a mi propósito poder mostrar que dichos enfoques se daban de alguna manera en el mundo antiguo (al menos, como elementos o simplificaciones o exageraciones o malentendidos de algo que se daba realmente). Ambos enfoques se dan también, de hecho, en la filosofía moral moderna: así, un examen de ambos tendrá el valor suplementario de clarificarnos el lugar ocupado por el modelo médico en el conjunto de nuestras alternativas reales. [8]

Consideremos, pues, la caracterización de la indagación ética en el mito central del *Fedro* de Platón. Almas de muchas clases, mortales unas, divinas otras, unas con facilidad, otras con dificultad, abandonan su mundo habitual, sus afanes cotidianos, y salen a pasear por el orbe celeste. Allí, mirando hacia los seres eternos que habitan aquel «reino por encima de los cielos», ven (unas más, otras menos) las normas eternas que son los verdaderos patrones de las diversas virtudes éticas. El alma ve «la justicia misma, la moderación, el conocimiento: no el conocimiento que cambia y varía con los variados objetos que nosotros ahora llamamos seres, sino el auténtico conocimiento que se asienta en lo que realmente es» (247D). En otras palabras, las normas éticas son lo que son independientemente de los seres humanos, de las formas humanas de vida, de los humanos deseos. Cualquier conexión entre nuestros intereses y el verdadero bien es, por tanto, meramente contingente. El bien está ahí; en realidad, siempre ha estado ahí, aun antes de que nosotros empezáramos a existir. Y ninguno de nuestros deseos, por profundo y perentorio que sea, puede hacer que sea de otra manera. No está hecho para nosotros, ni nosotros para él. [9] La vida óptima podría resultar ser una vida que ninguno de nosotros pudiera alcanzar, o incluso que ninguno de nosotros pudiera concebir o plantearse. (Tal es, de hecho, el caso para la mayoría de los animales, que, para su desgracia, tienen ante ellos el mismo patrón de bien pero son demasiado torpes para percibirlo.)

O, de nuevo, podría resultar ser una vida tan alejada de todas las formas reales de vida humana y de todos los deseos humanos reales, que los seres humanos, tal como son, la encontraran repugnante, o vulgar, o tan aburrida o pobre, que prefirieran morir antes que vivirla. Semejante resultado sería ciertamente desgraciado para los seres humanos; pero no constituiría una razón para poner en tela de juicio la concepción del bien mismo. Ocurre que nosotros (o algunos de nosotros, durante algún tiempo) podemos concebir el verdadero bien que «está ahí» y, habiéndolo concebido, vivir con arreglo a él. Pero podríamos haber sido de otra manera. Los animales son de otra manera. Y el bien —para los seres humanos, para los animales, para el universo en su conjunto— habría sido, sin embargo, el mismo.

Las concepciones que se atienen a esta estructura general entran en la escena ética contemporánea por dos caminos muy diferentes, uno científico y otro religioso. (Ambas versiones están influidas por el platonismo, aunque de manera diferente.) [10] La versión científica concibe la indagación ética de manera semejante a la indagación propia de las ciencias físicas, en donde ésta se entiende en un sentido platónico que a estas alturas se halla profundamente enraizado en las creencias populares acerca de la ciencia, aunque no en las versiones más elaboradas que dan al respecto los filósofos contemporáneos de la ciencia. Según esta manera de ver las cosas, los científicos que estudian la naturaleza investigan de forma «pura», sin verse perturbados ni influidos por su contexto cultural, sus creencias previas, sus deseos e intereses. Su tarea consiste en ascender al mundo natural (igual que las almas de Platón ascienden hasta el orbe celeste) para observarlo y describirlo tal como es, descubriendo su estructura real permanente. Su indagación podría llevarlos absolutamente a cualquier parte; su única limitación es únicamente la manera como las cosas están realmente «ahí». Una teoría física determinada se verá o no refrendada por los hechos. No se puede permitir que los deseos, creencias y modos de vida de los físicos —o, hablando más en general, de los seres humanos— influyan en su indagación sobre la validez

de aquélla o sobre su elección de los métodos de investigación. La idea es que la ética, también ella, tiene ese mismo carácter científico. La indagación ética consiste en descubrir verdades permanentes acerca de los valores y las normas, verdades que son lo que son independientemente de lo que nosotros somos, deseamos o hacemos. Esas verdades están, por así decir, en el tejido de las cosas y lo único que hemos de hacer es encontrarlas. [11] (En algunas variantes de este planteamiento, tales como la sociobiología contemporánea, la relación con la ciencia es más que analógica: se considera que los descubrimientos valorativamente neutros de las ciencias implican normas éticas. Tal no es el caso en la visión platónica que acabo de describir, donde la distinción hecho-valor no desempeña papel alguno y las normas, independientes, son normas de valor.)

Un cuadro semejante es el que obtenemos, por un camino diferente, en la versión agustiniana de la ética cristiana. Dios ha establecido determinadas pautas éticas; nuestra misión es hacer lo que Dios quiere que hagamos. Pero nosotros podemos estar o no dotados de la capacidad de ver, o querer, lo que Dios quiere. La verdad y la gracia de Dios están ahí; pero la capacidad de ver la verdad ética o alcanzar la gracia no es algo que dependa de nosotros. [12] No existe, por tanto, ningún método seguro mediante el que podamos elaborar una norma ética a partir del escrutinio de nuestras necesidades, reacciones y deseos más profundos. Porque puede muy bien resultar que una vida auténticamente buena quede tan lejos de nuestra condición e intuiciones presentes que, de hecho, nos choque y nos repugne o nos resulte aburrida o demasiado pobre como para que valga la pena vivirla. Aquí nos encontramos en una posición mucho más precaria que en la concepción científica, o incluso platónica original. Porque no está nada claro cómo podemos seguir indagando o hacer algo para salir de nuestro apuro cognoscitivo. Pero la idea central fundamental sigue siendo la misma: la radical independencia del verdadero bien respecto de las necesidades y los deseos humanos. Tanto para los platónicos como para aquellos cristianos, la manera

correcta de avanzar en la indagación ética no es hurgar a fondo en nosotros mismos. En efecto, debe quedar siempre abierta la posibilidad de que todo lo que somos, queremos y creemos sea un completo error.

Es ésta una vigorosa visión de la indagación y la verdad éticas, una visión profundamente enraizada en nuestras tradiciones filosóficas y religiosas. Era ya conocida de los pensadores helenísticos, merced a su contacto con el platonismo. Y es una visión que ellos trataron precisamente de subvertir con ayuda de la analogía médica. Imaginemos ahora una indagación médica efectuada sobre el orbe celeste por puras almas, sin conocimiento alguno de los sentimientos, necesidades, placeres y sufrimientos de las criaturas vivientes reales. (O que, si tienen dicho conocimiento, están decididas a no verse constreñidas por él.) Pensemos en esos médicos celestes tratando de hacerse una idea de la salud y la vida sana independientemente de cualquier experiencia que pudieran tener de los deseos y modos de vida de las criaturas que van a tratar. Conceden, desde luego, que, para *aplicar* esas normas a un grupo de pacientes, habrán de saber algo de su estado actual. Porque no pueden tratar una enfermedad sin reconocer sus síntomas y medirlos con arreglo a su concepción paradigmática de la salud. Lo que rechazan, sin embargo, es que la norma misma de salud derive en modo alguno de la condición o los deseos del paciente. Es algo que «está ahí» para ser descubierto y aplicado luego a cada caso.

Con toda probabilidad, esos médicos resultarían ser en el fondo muy malos médicos. Una física celeste parece plausible, al menos de entrada. Pero la medicina parece ser, por su propia naturaleza, un arte comprometida, inmersa en la realidad, un arte que actúa en pragmática colaboración con aquellos a los que trata. Se toma muy en serio sus sufrimientos y placeres, su propio sentido de dónde radican la salud y el florecimiento. Su aspiración es curar; esa aspiración no puede separarse nunca completamente del sentido de lo mejor y lo peor que tienen sus pacientes. Supongamos que nuestro doctor celestial baja del orbe celeste y anuncia: «¿Ves ese estado de

tu cuerpo que tú, pobre anciana, encuentras insoportablemente doloroso e incapacitante? Pues bien, ése es un ejemplo de lo que es la salud, tal como he descubierto remitiéndome a aquel conocimiento que reside en el verdadero ser. Vosotros, niños: decís que tenéis hambre; lloráis. Pero también eso es salud; y haréis progresos en vuestro conocimiento si aprendéis a ver las cosas de esta manera y aceptáis la sabiduría del universo». Nuestra primera reacción sería decir que ese «médico» es un sádico sin entrañas. La segunda, sin embargo, sería decir que no puede tener razón. Sus afirmaciones no son simplemente brutales: son falsas. La salud no es algo que exista allá en el cielo, completamente aparte de la gente y de sus vidas. No es un puro ser aparte del devenir del paciente. Es una parte constitutiva de la forma de vida de una especie viviente; y es, por tanto, la forma de vida de la especie, así como las experiencias asociadas a ella, lo que el médico debe tener en cuenta al elaborar una norma.

Las personas pueden, ciertamente, equivocarse de múltiples maneras en relación con su salud. Pueden pensar que están bien cuando en realidad no lo están. Ello puede ocurrir porque tengan una enfermedad que todavía no se haya manifestado con síntomas perceptibles. O porque no hayan experimentado nunca una sensación mejor que la actual (como ocurre, por ejemplo, en casos de grave desnutrición crónica). Puede ser también porque tradiciones culturales muy arraigadas las hayan convencido de que ciertos estados de debilidad, que para algunos pudieran parecer casos de mala salud, son en realidad buenos *para ellas*, lo mejor que podrían esperar; esto ocurre con frecuencia, por ejemplo, en sociedades que poseen criterios diferentes de realización para hombres y mujeres. [13] La gente puede también, aunque con menor frecuencia, creer que está mal cuando en realidad está bien. Pero toda afirmación de que la gente está equivocada en cualquiera de esos sentidos debe hacerse en relación con las necesidades y percepciones de esas mismas personas. Habitualmente, lo que una afirmación de ese tipo significa es que el científico o el médico podría mostrarles algún hecho relativo a

su estado que les convencería de que su juicio inicial estaba equivocado, a condición de que escucharan y comprendieran (les convencería, claro está, sobre la base de alguna noción de la actividad humana que esas personas compartieran con el científico, por muy vaga que fuera la noción que de ella se hicieran). A la persona afectada de una enfermedad asintomática se le dan pruebas de su estado actual y de las consecuencias perjudiciales (y perceptibles) que son de prever. A la persona desnutrida se le puede dar una nutrición adecuada (si no es demasiado tarde) y cabe esperar que sea posible, más adelante, comparar favorablemente el estado posterior con el anterior, reconociendo retrospectivamente la existencia de la enfermedad. A la persona que cree que su estado es bueno para personas como ella (o para su género, clase, etc.) será más difícil darle pruebas de lo contrario. Pero cabe esperar que una combinación de indicios médicos como los aportados en nuestro primer caso con la presentación de comparaciones tomadas de otras culturas (y de otros individuos de la propia cultura), que demuestre, por ejemplo, que las hembras no son, por lo general, menos longevas que los varones o que no tienen menos aguante —así como una combinación de ambas cosas, si es posible, con las comparaciones experienciales posibilitadas por algún cambio en el estado del propio paciente—, si la afirmación (de que el interesado se engaña) es correcta, pueda provocar en el o la paciente misma un juicio crítico con la tradición y favorable a la hipótesis del médico. Un reciente estudio comparativo de viudas y viudos de la India estableció que las viudas solían describir su estado de salud como «bueno» o «excelente» aun cuando, desde el punto de vista médico, se encontraran más bien mal en comparación con los varones (que tendían a formular abundantes quejas y a dar a su estado una calificación más bien baja). Diez años más tarde, una encuesta similar no descubrió ningún cambio apreciable en el estado de salud real de las mujeres. Pero su percepción de los problemas de salud había mejorado como resultado de la educación y la información pública. En esta ocasión tenían una percepción más cercana a la del médico y entendían

que era posible remitirse a una norma con arreglo a la cual su estado dejaba mucho que desear. [14]

Ésta es, pues, la manera en que parecen diferenciarse la búsqueda de la verdad en medicina y la búsqueda de la verdad en (nuestra simple y esquemática caracterización de la) ciencia física. El paciente es esencial para el caso médico en una medida en que ningún ser humano ni práctica humana parecen ser esenciales para el caso físico. No todos los pacientes reales se convencerán de la verdad médica sobre su caso: en efecto, tal como hemos señalado, poderosos obstáculos se oponen con frecuencia a la percepción de dichas verdades. Pero para que *sea* verdad médica, parece necesario, al menos, que pueda llegar a convencerse a los pacientes que tengan un grado suficiente de información y atención, que posean la experiencia de las alternativas exigida y a quienes se haya permitido examinar esas alternativas adecuadamente. Esto no significa que el médico no pueda modificar las ideas de la gente sobre lo que *es* la salud en un plano de mayor concreción. De hecho, una de sus tareas principales será, a menudo, elaborar una descripción concreta del vago objetivo de la salud, enumerando sus elementos. Esta concreción puede muy bien chocar hasta cierto punto con la propia concreción prerreflexiva elaborada por el paciente (como cuando, en nuestro ejemplo anterior, las viudas de la India aprenden que las pautas de movilidad y de vigor para mujeres de su edad en otras partes del mundo son muy diferentes de lo que ellas podían esperar de sí mismas). Pero el desafío de la medicina es siempre el de conectar con los deseos y necesidades más profundos de la gente y con su sentido de lo que es importante. Debe concederles una vida que en definitiva aceptarán como una mejoría, de lo contrario no puede considerar que haya tenido éxito.

Ésta es toda la verdad de la ética, según la analogía médica. No nos preguntamos por el bien humano instalados en el orbe celeste; y si lo hiciéramos, no daríamos con lo que buscamos. Las formas humanas de vida y las esperanzas, placeres y sufrimientos que forman parte de ellas no pueden de-

jarse al margen de la indagación sin hacer de ésta algo incoherente y sin sentido. De hecho, no buscamos la verdad ética «ahí fuera»; la buscamos en, y acerca de, nuestra vida como seres humanos. Más aún, se trata de algo *relativo a*, y *propio de*, la vida humana. Como en el caso de la salud, lo que buscamos es algo que tratamos de alcanzar en la vida humana, algo esencialmente práctico, cuyo sentido es vivir y vivir bien. Ese algo es difícil de captar si nos desinteresamos por completo de nuestros deseos, necesidades y aspiraciones; un dios inteligente podría no ser capaz de encontrarlo. Si es posible encontrarlo, tiene que ser desde dentro de nosotros mismos, y unos en relación con otros, como las respuestas a las aspiraciones y los deseos más profundos que tenemos para nosotros mismos y unos para otros. Y la justificación de que eso es correcto viene del hecho de que es así efectivamente como se responde. Al igual que en el caso médico, una visión de la buena vida humana que a los seres humanos les pareciera, al reflexionar sobre ella, extremadamente penosa, pobre o carente de sentido, indigna de ser escogida o vivida, sería tajantemente rechazada, no simplemente como difícil de realizar, sino como *falsa.* Al igual que un estado insoportablemente incapacitador del cuerpo no puede ser *aquello en lo que consiste la salud*, así tampoco una forma de vida insoportablemente monótona, pobre o penosa puede ser *aquello en lo que consiste la buena vida humana.*

¿Estamos, pues, autorizados a hablar aquí de *verdad*? Un platónico diría que no. Y al menos un destacado partidario moderno de una concepción de la indagación ética que posee elementos pragmáticos similares ha llegado a la conclusión de que hemos de abandonar la noción de verdad en ética una vez que hayamos adoptado aquella concepción. Tanto en su *Teoría de la justicia* como en «Kantian Constructivism in Moral Theory», John Rawls sostiene que la teorización ética es fundamentalmente una cuestión práctica, consistente, no en descubrir algo que estuviera fijado independientemente de nuestros deseos, sino en construir una visión con la que podamos vivir en armonía, una visión que responda mejor que otras a nuestras más profun-

das necesidades, creencias y deseos, una vez clasificados éstos mediante un proceso de análisis reflexivo. [15] Pero como quiera que Rawls está profundamente impresionado por el contraste que esa concepción establece entre ética y física (que él entiende siguiendo un punto de vista platónico), concluye que la noción de verdad sólo puede ser apropiada en una indagación que investigue la naturaleza de una realidad totalmente independiente. Las teorías éticas, al carecer de ese objetivo independiente, no pueden pretender encarnar ninguna verdad. [16]

Tanto Aristóteles como los filósofos helenísticos (exceptuados siempre los escépticos) afirman buscar y declarar la verdad, aun cuando también ellos conciben explícitamente la ética con arreglo a criterios pragmáticos «médicos». Uno de mis objetivos en diversos capítulos será preguntar sobre qué base y con qué grado de justificación obran así. Pero aquí, avanzando un poco más, prolépticamente, en la línea de la analogía médica, puedo al menos adelantar por qué ésta no es una idea totalmente inadmisible. Ante todo debemos poner en entredicho el fuerte contraste que Rawls establece entre la ética y la indagación científica. No está claro que ningún tipo de investigación haga realmente lo que la concepción platónica dice que hace la física, a saber, descubrir una realidad cuya estructura es totalmente independiente de las teorías y concepciones humanas. Ni siquiera la verdad aristotélica de la ciencia puede ser independiente de toda concepción, tal como he sostenido. Y la filosofía contemporánea de la ciencia ha ido mucho más lejos en esa dirección, encontrando sutiles y llamativos argumentos contra las concepciones platónicas de la indagación científica. Pero si ninguna indagación está completamente libre de antropocentrismo, *a fortiori* tampoco lo estará la ética. En este sentido, aclarar el fundamento que tienen las pretensiones de verdad de la ciencia hace que la diferencia de la ética al respecto parezca menos indiscutible, hace que parezca menos extraño que, hablando desde el ámbito de la vida humana, deba tener pretensiones de verdad.

Pero la analogía médica pretende algo más que eso. Afirma no sólo que la realidad ética no es en absoluto independiente de las teorías y concepciones humanas, sino también que la verdad ética no es independiente de aquello que los seres humanos apetecen, necesitan y (en algún aspecto) desean profundamente: pretensión que algunos podrían defender en la ciencia física, pero que aquí sería controvertible en una medida en que no lo sería la pretensión análoga acerca de la ciencia médica. En este sentido, incluso la mayoría de quienes no son realistas en la ciencia natural creen, sin embargo, que el objetivo de la ciencia es descubrir algo —aun cuando nuestras teorías desempeñen algún papel en determinar qué es lo que puede ser descubierto —, mientras que el objetivo de la medicina es conseguir algo en relación con la gente, responder a las necesidades de la gente. Por eso la pregunta debe ser todavía: ¿qué es lo que autoriza a una indagación con esa clase de finalidad práctica, cuyas afirmaciones quedan condicionadas, no sólo por las concepciones humanas, sino también, de algún modo, por los deseos humanos, a hablar de verdad?

Puedo anticipar tres consideraciones que apoyan esa pretensión. La primera es una idea de coherencia interna; la segunda, una idea de (un tipo cuidadosamente definido de) correspondencia; la tercera, una idea de coherencia y de encaje en sentido lato. En primer lugar, pues, una ética entendida con criterios médicos insiste todavía en sistematizar y hacer coherentes las intuiciones y deseos de los que parte. De hecho, una gran parte de su actividad consiste en el análisis y la clasificación de las creencias en función de su coherencia. (En breve veremos que las pasiones, en función de su contenido proposicional, son susceptibles de este análisis y han de hacerse coherentes entre sí y con las demás creencias del paciente.) Al sacar a la luz las contradicciones y tensiones latentes de un sistema de creencias (o, en realidad, creencias y pasiones cognoscitivas), una ética médica pragmática puede atribuirse el mérito de estar haciendo algo que es, al menos, necesario en la búsqueda de la verdad, sea suficiente o no. En segundo lugar, el objetivo

último es, de hecho, una suerte de correspondencia: una correspondencia de la versión dada con las apetencias, necesidades y deseos más profundos del ser humano, con la «naturaleza humana», en suma, que es una noción normativa aun si empírica. No es tarea fácil descubrir cuáles son las partes más profundas de nosotros mismos, ni siquiera sacar todas esas partes a la superficie para examinarlas. De modo que una puede hablar aquí, razonablemente, de un cierto tipo de descubrimiento: el descubrimiento de uno mismo y de sus conciudadanos. Y las versiones de ello que vamos a estudiar sostienen que, al buscar la correspondencia entre una teoría ética y los niveles más profundos de las almas de los pacientes, de hecho llegaremos (empecemos por donde y con quien empecemos) a una teoría única, aunque extremadamente general. Así pues, la idea de que estamos constreñidos por lo que descubrimos interviene aquí casi con la misma fuerza que en el caso de la ciencia, aunque no exactamente de la misma manera. Por último, todas las teorías que estudiaremos (exceptuado, una vez más, el escepticismo) insisten en que las teorías éticas que descubrimos deben ser coherentes con nuestras mejores teorías en otros campos de investigación (las investigaciones, por ejemplo, acerca de la naturaleza, de la psicología, de la relación entre sustancia y materia). De modo que los resultados de la ética, como los de la medicina, no sólo tienen la constricción de su coherencia interna y de la correspondencia psicológica, sino también la de esta armonía más amplia y exhaustiva. [17]

III

La concepción médica de la indagación ética se opone, asimismo, a otra concepción de la ética que se sitúa, por así decir, en el extremo opuesto del espectro con respecto al platonismo. Se trata de la idea de que la indagación y la enseñanza ética no son más que el registro de las creencias tradicionales de la sociedad y no tienen, más allá de eso, ninguna finalidad legítima. La ética, según esta opinión, parte de lo que podríamos llamar un presu-

puesto de salud social, el presupuesto de que la gente, en su mayor parte, ha sido educada para tener creencias éticas verdaderas e intuiciones dignas de crédito, y que es posible tratar las creencias e intuiciones ordinarias como criterios de verdad y rectitud. Preguntando a la gente lo que piensa o dice sobre un caso o un conjunto de casos obtenemos datos fidedignos; la tarea de la teoría, entonces, se reduce a encontrar una exposición general que permita encajar los datos. Se han dado muchas versiones de esta idea en el mundo antiguo y en épocas posteriores. En una de sus variantes, se le ha atribuido a Aristóteles (de manera simplista, como veremos). Muchos autores antiguos, como los oradores y algunos poetas, incorporan esta idea en su práctica. Probablemente desempeña un importante papel en la educación moral antigua. [18] Más recientemente, aparece en muchos casos incorporada a la «filosofía del lenguaje ordinario» contemporánea, en la medida en que ésta considera las expresiones ordinarias sanas y normativas. [19] Su punto de partida, si no su fin, está en el centro mismo de muchas formas de utilitarismo. Porque, así como el utilitarismo da una versión controvertida y en cierto modo antiintuitiva de nuestro fin ético en términos de maximización de las satisfacciones, el material del que parte es, de hecho, la totalidad de los deseos y las preferencias (expresados verbalmente o revelados de cualquier otra forma) de todas las personas de que se trata, independientemente del grado de análisis a que dichas preferencias se hayan sometido. Lo sano de las preferencias parece darse por descontado: se las trata, todas por igual, como indicadores fidedignos para determinar dónde radica el bien de las personas. [20]

Es evidente que, desde el punto de vista del modelo médico, semejante planteamiento no es del todo erróneo. Al mirar qué es lo que la gente cree y dice, estamos mirando en el lugar adecuado. [21] Pero la versión médica de la ética insiste en un examen crítico de las creencias ordinarias y deja espacio para un juicio experto que falta en la teoría de las creencias ordinarias, al menos en sus versiones más simples. Cuando el médico examina a un pa-

ciente, da crédito, hasta cierto punto, a lo que el paciente dice sobre su propio estado. Pero también mira y ve con su propia experiencia y su experimentado ojo clínico, que seguramente es en muchos aspectos mejor que el ojo del paciente. Al paciente puede muy bien escapársele algo sobre su propio estado que el doctor, en cambio, verá; y aunque el paciente tiene también su papel en la determinación de qué es un estado de salud y qué no lo es, no es capaz de establecer un criterio de salud con el mismo grado de detalle que el médico. Además, tal como ponía en evidencia el ejemplo de la India, puede haber graves y sistemáticos obstáculos que se opongan a la correcta percepción y descripción de su propio estado por el paciente.

La situación es todavía más espinosa, claro está, en una ética construida sobre el modelo de la medicina. Cuando el doctor trata a un paciente, el cuerpo del paciente está enfermo; pero la exposición de los síntomas se obtiene a partir de las creencias, juicios y deseos del paciente, y éstos no son la sede de la enfermedad. La filosofía moral de inspiración médica, por el contrario, se ocupa de personas cuyo problema reside en sus creencias, deseos y preferencias mismos. Porque, según los filósofos helenísticos, la sociedad no está bien ordenada tal como está; y como fuente que es de la mayoría de las creencias de sus discípulos, incluso del repertorio emocional de éstos, los tiene infectados con su enfermedad. La formación de los jóvenes se considera deformada de diversas maneras por falsas opiniones sobre qué es lo que importa: por darle excesiva importancia, por ejemplo, al dinero, a la competencia y a la posición social. Esas formas de corrupción echan a menudo profundas raíces; y de ese modo llegan a condicionar cualquier autodescripción que el paciente dé al maestro/doctor. Y como las enfermedades son internas, tampoco existe la posibilidad de un examen independiente por el médico: todo depende de la escasamente segura información proporcionada por el discípulo. El doctor filosófico debe, pues, ser todavía más escéptico que el doctor médico acerca de cualquier información proporcionada por el discípulo sobre la base de sus juicios y percepciones inmediatos,

sabiendo que los mismos órganos que suministran la información son los que están, o pueden estar, enfermos. Y, sin embargo, ¿cómo puede el maestro conocerlos si no es pidiéndoles que hablen?

En muchos aspectos, la dificultad a la que se enfrenta el modelo médico se parece a la que afronta un psicólogo que intenta tratar una perturbación o una enfermedad mental. Y, tal como veremos, muchos de los intereses e incluso muchos de los procedimientos de la ética helenística anticipan los del moderno psicoanálisis, aunque con una llamativa diferencia: el psicoanálisis no siempre ha estado dispuesto a comprometerse con una idea normativa de salud; a menudo es suficiente con que el paciente se recupere de ciertas incapacidades que saltan a la vista. Los filósofos helenísticos, por el contrario, siguen la analogía con la salud corporal de una manera más estricta, insistiendo en que han de operar con una idea normativa de la vida floreciente que no puede surgir inmediatamente de pacientes que se hallan gravemente perturbados (aun cuando este modelo deba también justificarse una y otra vez mediante encuentros con pacientes que, tras prolongada reflexión, acabarán confirmándolo).

Por un lado, pues, el modelo médico está obligado a dar, hasta cierto punto, crédito al paciente: tarde o temprano, el filósofo espera que todos los pacientes, o la mayoría de ellos, asientan al diagnóstico y participen voluntariamente en la cura. Por otro lado, el hecho de que una sociedad corrupta y corruptora pueda muy bien haber formado las creencias del paciente acerca de la buena vida, e incluso acerca de la propia sociedad, obliga al filósofo a no ser demasiado confiado. Tendrá que indagar, e indagar durante un largo período de tiempo, cuáles son las partes sanas del discípulo, las partes en las que realmente hay que confiar. Y con frecuencia, al hacerlo así, tendrá que apelar a una concepción normativa del buen juicio ético y del juez sano, cuyos procedimientos y veredictos sean ejemplares para el discípulo y guíen, al menos provisionalmente, por el camino de la indagación. Dicho juez no es como una autoridad platónica, pues él o ella pertenece a la misma

comunidad humana del paciente y se supone que representa también el ideal de vida floreciente al que el propio paciente, aunque de forma confusa, aspira.

Todo esto sugiere que la ética de tipo médico puede verse inclinada —como la medicina misma, pero más todavía— a adoptar un modelo asimétrico de relación entre maestro y discípulo, doctor y paciente. Exactamente igual que no esperamos que un paciente físico esté tan bien informado como el doctor experto acerca del diagnóstico y el tratamiento de su propia enfermedad, tampoco esperamos que el discípulo ético sea capaz de conocer su propia situación tan bien como la conoce el maestro. El maestro habla *acerca de él*: y lo que pretende sacar a la luz con su enseñanza es un material que, tarde o temprano, el discípulo ha de poder reconocer, compartiendo el juicio del maestro. Pero el maestro no puede sacarlo a la luz simplemente pidiéndole al discípulo una exposición de sus actuales preferencias y deseos. Debe (guiado, según parece, por algún tipo de teoría, en principio, normativa) someter las creencias y preferencias propias del discípulo a un examen crítico riguroso, sin dar fe sin más a sus afirmaciones teóricas generales ni a sus juicios sobre casos concretos.

Para ilustrar este punto volvamos a nuestro ejemplo de las mujeres indias y su incompleta percepción de su estado de salud. El examen médico no ignoró en modo alguno sus percepciones ni su situación, el relato de sus goces y sufrimientos, sus creencias sobre cómo les iban las cosas. Y, sin embargo, ese examen no se limitó a dar por buena su primera respuesta a la pregunta sobre su salud. En efecto, había razones para creer que dicha respuesta se basaba en una mala información y estaba condicionada por las desigualdades tradicionales. Si ninguna información ulterior sobre su salud hubiera modificado las percepciones iniciales de esas mujeres y si no hubiera habido numerosos indicios de que otras mujeres en un estado corporal similar pero con menos cortapisas informativas y sociales percibían las cosas de manera diferente, los doctores habrían tenido que empezar a revisar su

juicio normativo inicial de que el estado de salud de esas mujeres era en realidad deficiente. Pero el hecho de hacerlas conscientes de esa realidad modificó sus percepciones, por más que fuera ésa una empresa lenta y compleja.

Imaginemos ahora un caso análogo en la esfera ética. No tenemos que ir muy lejos para ello, pues son muchos los casos semejantes que se plantean en relación con los mismos problemas culturales. Grupos parecidos de mujeres de la India, al ser encuestadas por las autoridades acerca de si sienten la necesidad de recibir un mayor nivel de instrucción o si creen que ese mayor nivel sería bueno para ellas, suelen responder que no sienten esa necesidad o piensan que la educación no mejoraría sus vidas. [22] El partidario de la ética platónica que he imaginado consideraría esa respuesta completamente irrelevante para la pregunta acerca de qué es *realmente* bueno para esas personas. El filósofo de las creencias ordinarias (y, de manera diferente, el utilitarista en economía) aceptaría sin más esa preferencia como algo dado e irreprochable. El filósofo médico ni la desdeña ni la da por buena. Viendo la gran cantidad de obstáculos que se oponen al juicio correcto y a la autocomprensión, dicho filósofo sentiría la necesidad de llevar a cabo con las mujeres un sondeo más amplio y profundo, poniéndolas frente a una mayor información sobre educación y empleo, frente a una descripción de otras formas posibles de vida y frente a los aspectos problemáticos de su actual situación. El o la filósofo debería escuchar la exposición de innumerables detalles sobre la visión que las interesadas tienen de sus aspiraciones más profundas y animarlas a examinar éstas a la luz de la nueva información. Esto puede o no ser posible con grupos reales de mujeres, dadas sus circunstancias; la conclusión normativa del filósofo no exige la universal aceptación para que se la considere una norma válida. (El o la filósofo no puede, sin embargo, desentenderse de la tarea de empeñar su imaginación y su razonamiento simplemente porque las sujetos no desean escuchar una lección de ética cargada de jerga universitaria. Su tarea *como filósofo* —tal como Cice-

rón les recuerda a los estoicos— no es simplemente impartir lecciones, sino hablar a la gente de carne y hueso.) Pero se supone que las conclusiones, universalmente aceptadas o no, exponen el juicio que el propio discípulo formularía en caso de seguir los procedimientos críticos adecuados.

La ética helenística combina la inmersión con el distanciamiento crítico, más o menos de esta manera: insistiendo en el examen riguroso de las creencias y los deseos, pero insistiendo a la vez en que la ética debe responder en último término ante la gente de carne y hueso, sus creencias y deseos. Para empezar a seleccionar entre lo que el discípulo expone, la ética helenística recurre a tres ideas estrechamente relacionadas, ideas que se conforman recíprocamente y van de la mano en el proceso de investigación terapéutica:

1. Un diagnóstico provisional de la enfermedad, de los factores, especialmente las creencias socialmente inducidas, que más contribuyen a impedir la buena vida de la gente.
2. Una norma provisional de salud: una concepción (habitualmente general y en cierto modo abierta) de lo que es una vida humana floreciente y completa.
3. Una concepción del método y los procedimientos filosóficos adecuados: todo lo que supere el tipo de examen descrito en esta concepción puede inicialmente convertirse en la norma descrita en el párrafo 2.

Las visiones filosóficas que vamos a investigar articulan concepciones integrales mediante la combinación de estos tres elementos. Cada uno de ellos es objeto de un proceso de búsqueda y de justificación en cierto modo independiente; pero cada uno de ellos responde también a las exigencias de los otros, a fin de constituir un todo coherente. La norma da forma y es formada a su vez por la concepción de lo que es enfermedad y deficiencia; y las concepciones de lo que es un procedimiento racional, a pesar de que tienen una cierta garantía independiente, quedan ratificadas también por el carácter satisfactorio de los resultados que ofrecen.

IV

Al desarrollar sus normas médicas de salud, los filósofos helenísticos apelan a la «naturaleza» y lo «natural». Sería mejor examinar estas resbaladizas nociones, pues su mala comprensión podría ser causa de una comprensión gravemente errónea de todo el planteamiento médico de la ética. Ahora bien, con mucha frecuencia, la apelación a la «naturaleza» o la «naturaleza humana» en filosofía moral ha ido unida a alguna versión de la idea platónica/científica: basar la ética en la «naturaleza» es basar nuestras normas en una versión de cómo es el mundo sin intervención ni manipulación humana. [23] Esta idea, a su vez, se presenta en dos formas. En una de ellas, la platónica, se ve la naturaleza como depositaria de valores trascendentes, extrahistóricos. Puesto que ya he discutido esta idea, no diré aquí nada más de ella. [24] Pero hoy es más frecuente (por ejemplo, en sociobiología) ver la naturaleza como una fuente de hechos valorativamente neutros de la que en cierto modo derivan normas éticas. A menudo, en semejantes proyectos se ve la apelación a la naturaleza como si ésta nos indicara la manera como las criaturas vivientes actúan cuando no media la interferencia humana: vivir de acuerdo con la naturaleza sería, por consiguiente, vivir de acuerdo con los impulsos del instinto, o de la biología, o de cualquier cosa que seamos antes de nuestra propia intervención para hacer algo de nosotros mismos. Pero, si es eso lo que la «naturaleza» es, no está en absoluto claro por qué habríamos de ser movidos por ella. No pensamos que sea mejor para una persona miope usar sus ojos «de acuerdo con la naturaleza» cuando la intervención humana podría mejorar su situación. De igual modo, tampoco deberíamos suponer que es mejor para una persona vivir a impulso de unos instintos biológicos incontrolados, cuando los seres humanos son criaturas éticas deliberantes capaces de controlar sus instintos. A veces, la teoría de la «naturaleza» valorativamente neutra desempeña un papel más modesto, limitándose a sugerir tendencias, constricciones y límites que cualquier visión ética ha de tener presentes; pero aun aquí, sin embargo, existe una marcada tendencia a que las afirmaciones hechas en nombre de la «naturaleza»

rebasen sus modestos límites y reclamen para sí un peso normativo no justificado por ningún argumento. [25]

Las antiguas apelaciones a la naturaleza que estudiaremos no tienen esas características. Esto es, no pretenden derivar normas de valor a partir de una exposición valorativamente neutra de los fundamentos «científicos» de la vida humana. Las concepciones antiguas de la «naturaleza», en especial de la «naturaleza humana», son concepciones con carga valorativa. Seleccionan algunos aspectos de los seres humanos y de sus vidas como especialmente importantes o valiosos, decidiendo sólo entonces si un determinado elemento ha de considerarse parte de nuestra naturaleza. Con frecuencia, al actuar así, proceden apelando al sentido del valor que de hecho poseen los seres humanos, preguntando si una vida sin el elemento X o el Y quedaría tan empobrecida que no estaríamos dispuestos a considerarla en absoluto una vida humana. (En este sentido, sus argumentos se parecen a los argumentos contemporáneos sobre la «personalidad» más que a las apelaciones biológicas a hechos característicos de lo humano.) Las normas se desprenden de una concepción de la «naturaleza» porque dicha concepción, para empezar, es abiertamente normativa. En segundo lugar, una concepción de la «naturaleza» no es, o no es necesariamente, una concepción de cómo son ciertas cosas sin la interferencia humana. Aristóteles sostiene que hay criaturas éticas y políticas por naturaleza, sin por ello suponer, ciertamente, que esa conducta se alcanza sin enseñanza ni formación; en efecto, piensa que del valor fundamental que tienen esos elementos en la vida humana se sigue que las ciudades deberían consagrar mucha más atención a la educación que la que en realidad le consagran. A su vez, para Aristóteles, la persona miope *no* estaría precisamente viendo «de acuerdo con la naturaleza», pues la naturaleza se concibe de manera normativa como el florecimiento de una especie; la intervención médica, por tanto, acercaría a esa persona a la naturaleza en lugar de alejarla.

No obstante, la apelación a la naturaleza suele sugerir intuitivamente la idea de una ausencia, una deformación o unos obstáculos que impiden algo; está, por tanto, muy estrechamente relacionada con una noción normativa de salud. Exactamente igual que la salud, una vez hecha realidad, es el sistema que se realiza a sí mismo como actividad floreciente sin enfermedad ni impedimento, así también el pleno florecimiento de nuestra naturaleza moral y social puede imaginarse como una actividad plena que expresa nuestras capacidades más importantes, sin impedimentos que actúen como barreras frente a esa autorrealización. Es ése el sentido en que la naturaleza puede oponerse, también en las concepciones antiguas, a la cultura: pues muchas culturas son fuente de impedimentos al florecimiento humano. Así, los filósofos helenísticos preguntarán con frecuencia por la naturaleza, en el sentido normativo —es decir, por una norma de florecimiento humano completo—, observando en parte cómo son las cosas antes de que la cultura lleve a la gente a deformarlas. A veces señalarán el comportamiento de los niños y de los animales como indicio de cómo son las cosas antes de la intervención de la cultura. Pero es importante ver qué es lo que esto implica y lo que no implica. No implica, repito, que se esté buscando una explicación valorativamente neutra: porque, como veremos, lo que muestra el experimento mental es la existencia, para nosotros, de una posibilidad de florecimiento sin constricciones que se considera bueno. No implica tampoco que estemos privilegiando lo que existe sin intervención externa: en efecto, la filosofía es un conjunto de técnicas de intervención, íntimamente aliada con la «naturaleza» en este sentido normativo. Pero sí implica que desconfiamos profundamente de la sociedad tal como es y que nos gustaría examinar qué posibilidades hay fuera de ella, a la búsqueda de normas de vida floreciente.

Una buena introducción a las apelaciones helenísticas a la naturaleza, que revela claramente, a la vez, tanto la vena normativa como la vena anticonvencional de dichas apelaciones, son los famosos versos del «Canto de mí mismo», de Walt Whitman, acerca del reino animal. (Estos versos sirvie-

ron de epígrafe a la muy epicúrea obra de Bertrand Russell *La conquista de la felicidad*.) [26]

Pienso que podría irme a vivir con los animales, tan serenos y satisfechos de sí mismos.
Me quedo mirándoles mucho, mucho tiempo.

No sudan ni gimen por la condición en que se encuentran;
no yacen despiertos en la oscuridad ni lloran por sus pecados;
no me hartan discutiendo sus deberes para con Dios.
Ninguno está descontento; ninguno enloquece con la manía de poseer cosas;
ninguno se arrodilla ante el otro ni ante el recuerdo de alguien que vivió miles de años atrás;
ninguno es respetable ni desdichado en toda la tierra.

Así se muestran ante mí y yo los acepto.
Me brindan testimonios de mí mismo; me aseguran con claridad que los poseen.

Lo que los animales le muestran a Whitman no es un reino de la vida libre de valores; ni él aprende de ellos a glorificar lo que existe sin esfuerzo ni aprendizaje. Lo que ve es que ciertas prácticas que (ya) le aparecen como impedimentos al florecimiento humano —prácticas relacionadas con el miedo y la culpa religiosos, con la obsesión económica y la acumulación, con la posición social y el poder— no tienen por qué existir. Más aún, cuando no existen, ciertas deformaciones de la vida —el miedo insomne, el servilismo envilecedor, la ansiedad, el descontento— no existen tampoco. Los «testimonios de mí mismo» que los animales le brindan a Whitman son otras tantas posibilidades de respeto de sí mismo, libre expresión e igualdad social que a menudo quedan oscurecidas por las realidades de la vida social

humana. Otro tanto ocurre, como sostendré, en las apelaciones helenísticas a la naturaleza del niño y del animal: su finalidad es construir una norma radical de verdadero florecimiento humano. Dicha norma no es valorativamente neutra o «científica»: se justifica por referencia a los deseos y juicios humanos profundos y tiene carga valorativa; pero es muy crítica con las creencias ordinarias y ve en muchas de nuestras creencias ordinarias otros tantos impedimentos de una vida floreciente.

Deberíamos señalar aquí, no obstante, que las escuelas difieren en cuanto al grado de fundamentación que desean dar a su concepción normativa de la naturaleza en una visión globalmente teleológica del mundo. Los epicúreos y los escépticos repudian enérgicamente cualquier proyecto semejante, derivando sus normas naturales de la consideración de cómo operan las criaturas vivientes en un universo indiferente. Los estoicos, como veremos, se hallan en cierto sentido más cerca de los platónicos tal como los he presentado anteriormente, dado que, si bien su concepción de la naturaleza posee carga valorativa y no pretende obtener apoyo y justificación en los deseos y aspiraciones humanos más profundos, creen también que el universo en su conjunto ha sido providencialmente construido por Zeus y que las normas de la vida humana son parte de ese designio providencial. Lo que complica aún más el asunto es que la esencia del designio providencial es la razón; y la razón es lo que realmente encontramos en nosotros mismos cuando examinamos nuestros juicios más profundos. Así pues, no es ninguna casualidad que el autoexamen corrija las cosas. En ese sentido, los estoicos no son platónicos: la conexión entre las capas más profundas de nuestra propia constitución y el verdadero bien no es meramente contingente. Pero hay una estructura ética normativa que penetra el universo en su conjunto.

V

La concepción médica trata de combinar el poder crítico del platonismo con la inmersión en el mundo propia de la filosofía de las creencias ordinarias.

Y añade algo más por su cuenta: un compromiso con la acción. Los platónicos, tras describir el bien y la distancia que nos separa de él, pueden elaborar o no además una exposición de cómo los alejados discípulos pueden perseguir el bien. Era éste un proyecto central en la *República* de Platón; pero uno puede tener una concepción ética de estructura básicamente platónica y tomarse poco interés por la educación. Uno podría no creer siquiera que existan procedimientos seguros que los seres humanos puedan seguir para llegar al bien, tal como vimos en mi ejemplo agustiniano. Y, ciertamente, el procedimiento filosófico que da el filósofo que comprende lo que es el bien, al estar más adecuado al bien que a los seres humanos, poco o nada puede hacer por sí mismo para acercar al bien a los hombres y mujeres ordinarios enfermos. En la *República*, la dialéctica es para la minoría que ha sido ya bien formada; los ciudadanos ordinarios no filosofan y la filosofía no puede cambiarlos, a no ser mediante estrategias políticas muy indirectas, que en cualquier caso nunca los llevan hasta la buena vida. Al platónico puede muy bien parecerle que uno debe, como filósofo, hacer una elección: dedicarse al descubrimiento y la contemplación del verdadero bien o al servicio de los ciudadanos ordinarios, servicio que significa quedarse a un nivel inferior de reflexión. Conocimiento y acción son, según eso, opuestos.

El filósofo que se limita a registrar y sistematizar las creencias ordinarias no se encuentra en esa posición. Pero sus concepciones, aunque de manera diferente, lo disuaden también de pensar que la filosofía está y debe estar comprometida con la acción. Todo su método descansa en la idea de que las cosas están más o menos en orden tal como están: que la educación moral funciona tal como habitualmente se la practica, que las creencias y emociones de la gente están bastante libres de distorsiones. Por supuesto, puede resultar que personas que tienen creencias y deseos correctos carezcan de algunas de las cosas buenas que su concepción correctamente determina. En esa medida, la filosofía de las creencias ordinarias es compatible con el reconocimiento de que algunas, o incluso muchas, personas actúan mal. Pero

como quiera que se piensa que las deficiencias de que adolecen sus vidas —la falta de recursos económicos, por ejemplo, o de amigos, o de derechos políticos— no han dañado las creencias y deseos mismos, parece también que no es tarea de la filosofía ocuparse de esas deficiencias. Eso parece más bien tarea de la política o de la amistad.

Para una filosofía ética médica, en cambio, el compromiso de actuar es intrínseco. Descubrir de qué adolecen los seres humanos y qué es lo que necesitan es el preludio, y resulta inseparable, del intento de sanarlos y darles lo que necesitan. La conexión es tan estrecha, ante todo, porque la concepción de la tarea del filósofo como actividad médica hace de la compasión y el amor a la humanidad rasgos fundamentales de aquélla. Tras haber comprendido cuál es la dolencia de que padecen las vidas humanas, un filósofo digno de ese nombre —al igual que un médico digno del suyo— procederá a tratar de curarlas. El único sentido de la investigación médica es la cura. Así, también, el único sentido de la filosofía es el florecimiento humano. La analogía médica expresa este compromiso básico.

Pero hay también otra razón de que la conexión entre filosofía y acción sea tan estrecha. Las enfermedades que esta filosofía saca a la luz son, ante todo, enfermedades de la creencia y el juicio. Pero sacar esas enfermedades a la luz, sostienen razonablemente los filósofos, es dar ya un gran paso hacia su eliminación. El reconocimiento del error está íntimamente ligado a la aprehensión de la verdad. Así, el procedimiento filosófico tiende por su propia naturaleza a mejorar las cosas, dado este diagnóstico del problema. Por supuesto que cada paciente debe ver sus propios errores, así como la verdad, individualmente; así, la tarea del filósofo no puede concluir cuando llega a una teoría general plausible de las dolencias humanas. A este respecto, uno podría estar en posesión de un elevado índice de verdad filosófica sin por ello haber curado a una gran proporción de las personas que están esperando ayuda. (Esto, como veremos, es un problema ampliamente debatido en las escuelas.) Pero tampoco se trata de que el nuevo caso sirva, *simple-*

mente, de escenario para la aplicación de una teoría dogmática. Como en medicina, la teoría debe, en último término, responder de los casos concretos y debe, por consiguiente, estar abierta a la posibilidad de descubrir nuevos síntomas (o incluso nuevos conocimientos sobre la naturaleza de la salud).

Una filosofía moral médica está comprometida con la argumentación filosófica. En efecto, tiene una elevada opinión del valor de la argumentación. Lo cual es natural, dado su diagnóstico. Porque si las enfermedades que impiden el florecimiento humano son ante todo enfermedades de la creencia y las enseñanzas de la sociedad, y si, como se espera poner de manifiesto, los argumentos críticos del tipo de los que la filosofía aporta son necesarios, y quizás incluso suficientes, para remover dichos obstáculos, entonces la filosofía parecerá necesaria, quizás incluso suficiente, para llevar a los seres humanos de la enfermedad a la salud. Pero, debido a la manera concreta en que este acercamiento a la filosofía combina el distanciamiento crítico de las prácticas corrientes con la inmersión en el mundo, no es cosa fácil decir qué clase de argumentos debería utilizar. El filósofo encuentra dificultades a la hora de usar dos tipos de argumentos ampliamente reconocidos en la filosofía prehelenística (así como en muchas corrientes filosóficas actuales). La filosofía platónica aspira, y puede razonablemente esperar dar forma, a argumentos deductivos que sacan conclusiones a partir de primeros principios verdaderos, necesarios y primarios. El entendimiento del filósofo capta los primeros principios y la lógica filosófica construye las demostraciones subsiguientes. La relación de dichos argumentos con la psicología de los seres humanos corrientes no plantea ningún problema, pues no entra en los planes del filósofo platónico *qua* filósofo modificar la vida corriente. Pero un filósofo médico que trata de usar el mismo tipo de argumentos probablemente descubrirá, como dijo Cicerón, que el argumento deductivo apenas sirve para arrastrar al oyente ordinario o para inspeccionar su vida y modificarla. El filósofo que registra y sistematiza las creencias or-

dinarias puede utilizar argumentos dialécticos familiares. Puede sacar a la luz las creencias ordinarias preguntando con toda tranquilidad y luego realizar la maniobra dialéctica que haga falta para obtener un resultado coherente. La filosofía médica no puede seguir tampoco esta vía. Porque su tarea exige ahondar en la psicología del paciente y, en último término, ponerla en entredicho y cambiarla. La dialéctica desapasionada no penetra lo bastante hondo como para sacar a la luz ocultos miedos, frustraciones, enojos, apegos. Si la confusión tiene raíces lo bastante profundas, la dialéctica no las encontrará.

Así, la filosofía médica, aunque comprometida con el razonamiento lógico y con rasgos propios del buen razonar tales como la claridad, la coherencia, el rigor y la generalidad, necesitará a menudo buscar técnicas más complicadas e indirectas, psicológicamente más estimulantes que las propias del argumento deductivo o dialéctico convencional. [27] Debe encontrar maneras de profundizar en el mundo interior del discípulo, utilizando ejemplos llamativos, técnicas narrativas, estímulos para la memoria y la imaginación. Y ello al servicio de la tarea de hacer pasar toda la vida del discípulo a través del proceso de investigación. Imaginemos, por ejemplo, cómo tendrían que dirigirse los agentes del servicio de desarrollo rural a la campesina de la India que dice que no desea recibir más educación, si es que pretenden que la mujer se tome la idea en serio y piense bien qué es lo que ha de decir. Está claro que un argumento lógico simple y desnudo no podrá convencerla; semejante procedimiento no hará sino reforzar su convicción de que la educación no tiene ningún interés para ella. [28] Tampoco irá muy lejos la conversación si los agentes se sientan con ella como Aristóteles en su aula y le hacen una serie de preguntas desapasionadamente racionales acerca de lo que piensa y dice. Pero supongamos, en cambio, que pasan largo tiempo con ella, compartiendo su forma de vida y participando en ella. Supongamos que, durante ese tiempo, le presentan a la mujer, con todo lujo de detalles, historias sobre la manera en que las vidas de las mujeres de otras partes del

mundo se han transformado gracias a diversos tipos de educación; todo ello a la vez que, escuchándola atentamente durante un largo período de tiempo, en una atmósfera de confianza que los agentes deberán esforzarse arduamente por crear, extraen una detallada impresión de las experiencias de la mujer, la idea que ella tiene de sí misma, lo que ella, en un plano más profundo de su conciencia, cree sobre sus propias capacidades y la posibilidad de su realización. Si hacen todo eso, y lo hacen con la sensibilidad, imaginación, atención y receptividad requeridas, podrán con el tiempo descubrir que la mujer siente en realidad una cierta frustración y disgusto por su limitado papel; y puede que ella llegue a poder reconocer y formular deseos y aspiraciones para sí misma que habría sido incapaz de formular ante Aristóteles en el aula. En resumen, mediante el recurso a la narración, la memoria y la conversación amigable, podría empezar a surgir una visión más compleja del bien.

En otras palabras, lo que la filosofía practicada al estilo médico necesita es una concepción de complejas interacciones humanas de carácter filosófico. Y para ello necesita pensar en los usos de la imaginación, en la narración, la comunidad, la amistad, las formas retóricas y literarias en que un argumento puede penetrar efectivamente. Cada una de las escuelas helenísticas hace esto a su manera. Pero todas están de acuerdo en que la filosofía es una compleja forma de vida con complejos modos de habla y escritura.

¿Es todavía filosofía un procedimiento así configurado? Y ¿qué es lo que estamos preguntando cuando hacemos esa pregunta? Parece que estamos preguntando, entre otras cosas, si un procedimiento tan comprometido con el mundo y con la introducción de cambios en él puede todavía ser aquella actividad intelectual reflexiva, crítica y autocrítica, que la tradición intelectual griega iniciada por Sócrates y Platón llamó «filosofía». Sócrates orientó en cierto modo la filosofía hacia el mundo. Pero su propio extrañamiento, su falta de afecto y su distancia irónica respecto de sus discípulos dejó en sus oyentes y en sus lectores posteriores la impresión de que se trataba de

un proceso intelectual relativamente distante, aun cuando entrañaba una profunda sinceridad y una plena participación del discípulo.[29] Además, la visión que Sócrates tenía de sí mismo como un tábano para la indolente montura de la democracia ateniense ponía límites a la profundidad de su crítica de los modos de vida y de las normas socialmente inculcadas. Aunque en muchos sentidos sus críticas eran profundas, no llegó a sugerir que la sociedad democrática en su conjunto estuviera corrompida de arriba abajo. (Platón, que sí sostuvo eso, sintió también la necesidad de un punto de partida de la filosofía que fuera «no hipotético», radicalmente independiente de las creencias.) Y los propios procedimientos de Sócrates parecían basarse en las intuiciones de sus interlocutores sobre casos concretos, aunque él solía dar la vuelta a los pronunciamientos teóricos de estos últimos.[30] Así podía interrogarlos tranquilamente a la espera de obtener *algunas* respuestas dignas de confianza. Las críticas, más radicales, de la filosofía helenística y su simultáneo compromiso con la tarea de cambiar las formas de vida de los discípulos entrañan el uso de procedimientos más sorprendentes, más intervencionistas. La filosofía, en manos de los pensadores helenísticos, ya no se limita a contemplar tranquilamente el mundo: se sumerge en él y se hace parte del mismo. Y esto cambia la filosofía. Hemos de preguntarnos si, al ganar en participación, pierde algo de su poder reflexivo. El joven Karl Marx reflexionaba sobre este problema en la introducción a su tesis doctoral, una interpretación de la finalidad práctica del filosofar epicúreo:

> En cuanto la filosofía como voluntad se proyecta contra el mundo que aparece, el sistema queda reducido a una totalidad abstracta, esto es, deviene una cara del mundo que se levanta contra la otra. Su relación con el mundo es una relación de reflexión. Arrebatada por el impulso de realizarse, entra en tensión con lo otro. La autosuficiencia interior y la rotundidad se han roto. Lo que era luz inmanente se convierte en llama que se consume, que se dirige hacia el exterior. Así resulta la consecuencia de que el filosofizarse del mundo es, a la vez, un mundanizarse de la filosofía, que su realización es a la vez su pérdida, que lo que ella combate hacia el exterior es su propia imperfección interior, que, precisamente en la lucha, cae ella misma en los defectos que combate como defectos de su contrario, y que sólo supera esos defectos en tanto que cae en los mismos. Lo que le hace frente y lo que ella combate es siempre lo mismo que ella es, aunque con factores inversos.[31]

Marx sostiene que debemos preguntarnos si una filosofía compasiva, al intervenir activamente en el mundo, no podría perder algo de su propia capacidad crítica, si no podría sacrificar la paciencia propia de la filosofía a cambio de resultados y si, al participar en la sociedad, no podría caer incluso en algunos de los defectos que ella misma ha detectado en la sociedad, como la intolerancia, la falta de reflexión y el exceso de afán competitivo. Esta cuestión sólo puede dirimirse examinando cada caso: pero debemos dirimirla. Porque es inquietante que parezca, *prima facie*, que se refuerzan mutuamente la meticulosa dialéctica desapasionada y la aceptación del *statu quo*, una tensión aparente entre compasión e investigación dialéctica abierta. Creo que Marx es demasiado pesimista; pero el problema se plantea de forma apremiante, como veremos, en al menos algunas de las escuelas. [32]

VI

La filosofía entendida con criterios médicos se ocupa tanto de creencias como de emociones o pasiones. [33] Una de las razones por las que parece surgir la tensión antes descrita es que se le pide a la filosofía no simplemente que se ocupe de las inferencias no válidas y las falsas premisas, sino que luche también contra sus miedos y ansiedades irracionales, sus excesos amorosos y sus paralizadores accesos de cólera. Al ocuparse de esos elementos «irracionales» de la persona, al modificarlos o incluso eliminarlos, puede parecer que la filosofía deba dejar de razonar y argumentar para volverse hacia formas de manipulación causal que tienen poco que ver con la argumentación. Tal como yo entiendo el argumento de Marx, ésta es una de las causas de su preocupación: en efecto, él habla de la filosofía práctica como de una «llama que se consume», sugiriendo con ello, en mi opinión, que la aproximación al mundo interior, tal como la filosofía helenística se aproxima a él, exige el despliegue de una energía pasional con fines de manipulación causal no mediada por argumento alguno.

Pero este argumento parece dar por supuesto que las emociones tienen poco o nada que ver con el razonamiento. Es ésta una tesis que los pensadores helenísticos rechazan con argumentos muy convincentes. Una de las razones por las que creen que la filosofía es el arte mejor equipado para tratar con las enfermedades humanas es que creen que la filosofía —el razonamiento y la argumentación— es lo que se necesita para diagnosticar y modificar las pasiones. Esto es así, argumentan, precisamente porque pasiones como el miedo, la ira, la aflicción y el amor no son oleadas ciegas de afecto que nos empujan y tiran de nosotros sin intervención del razonamiento y la creencia. En realidad, son elementos inteligentes y perceptivos de la personalidad que están muy estrechamente vinculados a las creencias y se modifican al modificarse éstas. (Hasta cierto punto, como veremos, se considera que esto es así incluso en el caso de los apetitos corporales, como el hambre y la sed. Ésa es la razón por la que podemos y debemos hablar, no simplemente de una terapia de la emoción, sino, más en general, de una *terapia del deseo.* A diferencia de las emociones, sin embargo, se piensa que los apetitos están basados en necesidades corporales innatas y que poseen un grado relativamente bajo de conciencia intencional y una concepción relativamente tosca de su objeto.) Más adelante estudiaré los argumentos a favor de dicha posición general, a medida que estudiemos cada escuela; éstas articulan concepciones sutilmente diferentes de la relación entre emoción y creencia o juicio. Pero en cada caso se hace hincapié en la dimensión cognoscitiva de las emociones y, en particular, en su estrecha conexión con una cierta clase de creencias éticas sobre lo que tiene importancia y lo que no. Lo que temo, por ejemplo, está conectado con aquello de lo que pienso que vale la pena ocuparse, con el grado de importancia que doy a cosas inestables que pueden resultar dañadas por los accidentes de la vida. Las pasiones pueden ser «irracionales» en el sentido de que las creencias en las que se apoyan pueden ser falsas o injustificadas o ambas cosas. No son irraciona-

les en el sentido de no tener nada que ver con el argumento y el razonamiento.

Tanto Aristóteles como las escuelas helenísticas sostienen además que muchas, si no todas, las pasiones se basan en creencias que no surgen de manera natural (si es que hay creencia alguna que lo haga), sino que las conforma la sociedad. Son, en efecto, parte integrante del tejido de las convenciones sociales; hay que criticarlas como al resto de dicho tejido. (Una vez más, esto es hasta cierto punto verdad también de los apetitos corporales, si bien éstos, a diferencia de las emociones, se considera que son en cierta medida innatos.) Hasta cierto punto, sostienen, la mayoría de las sociedades adolecen de los mismos errores: por tanto, uno puede esperar encontrarse con la presencia de emociones semejantes en Atenas y en Roma, en Asia y en Germania. Ninguna de las sociedades que conocen está libre de cólera, miedo o amor erótico apasionado del tipo que sea. Por otro lado, sostienen que el tejido concreto de cada sistema cultural de creencias hace que el repertorio emocional de una sociedad diverja de manera significativa del de otra. Así, por ejemplo, el amor sigue en Roma unas pautas características y tiene una peculiar historia cognitiva y narrativa. Esto significa que la crítica filosófica de la emoción debe contar con una elevada dosis de información y ha de ser específica para cada cultura. Y, por la misma regla de tres, no es probable que la crítica filosófica de una cultura deje intactos las emociones y los deseos de sus ciudadanos.

En resumen, la filosofía médica puede, en cierta medida, eludir el problema planteado por Marx porque lo que aspira a modificar es más razonable y capaz de razonamiento que lo que ciertas concepciones modernas de la emoción podrían hacernos suponer. Para utilizar la argumentación filosófica con el fin de modificar las pasiones, el filósofo no tiene por qué romper su compromiso con la racionalidad y la argumentación rigurosa: en efecto, las pasiones están hechas de creencias y responden a argumentos. La argumentación, de hecho, es precisamente la manera justa de abordarlas; ningu-

na otra manera menos inteligente de hacerlo llegaría a la raíz del problema. Así pues, al pedirle a la filosofía que se ocupe de la cólera, el miedo y el amor, el modelo médico no le está pidiendo que utilice recursos que le son ajenos. Puede aún buscar el acuerdo, la armonía y la verdad en el tejido del discurso y la creencia globalmente considerados.

Por otro lado, el modelo médico reconoce que gran parte de las creencias de los discípulos —incluidas muchas de aquellas en que se basan sus pasiones— estarán hondamente enraizadas para cuando se presente dicho modelo con fines de enseñanza terapéutica. Algunas creencias adquiridas socialmente se interiorizan en un nivel profundo. Dichas creencias guían muchos aspectos del pensamiento y la acción del discípulo, a menudo sin que éste sea consciente de ello. (Como veremos, entre los mayores timbres de gloria de la filosofía helenística figura el haber descubierto la idea de la creencia y el deseo inconscientes; y dicha filosofía esgrime poderosos argumentos que demuestran la necesidad de tener en cuenta aquellos elementos psicológicos para explicar satisfactoriamente la conducta humana.) Para el filósofo de las creencias ordinarias, esa profundidad no plantea problemas: en efecto, se da por sentado que las creencias hondamente arraigadas son también sanas y no hay demasiada necesidad de someterlas a escrutinio. El filósofo médico no admite esto: algunas de esas creencias y algunos de los miedos, enojos y amores conexos pueden muy bien resultar falsos y perniciosos. Pero está claro que modificarlos no será tarea propia de un argumento dialéctico descarnado. Harán falta otras técnicas de escrutinio y modificación para hacer aflorar esas capas profundas de la persona a fin de someterlas a crítica y sustituir las falsas creencias por creencias verdaderas.

Por un lado, pues, los filósofos helenísticos desarrollan una concepción de las emociones que les permite tratar éstas como objeto de discusión filosófica, juntamente con las creencias y los juicios del discípulo. Esta concepción, así como los argumentos (tanto generales como concretos) que la apoyan, tienen una enorme fuerza y están sin duda entre las más importantes

contribuciones al conocimiento filosófico hechas por estas escuelas. Por otro lado, su novedoso reconocimiento de la profundidad y compleja interioridad de la personalidad —no sólo de la emoción sino también de la creencia, tal como ambas se sitúan en la vida del discípulo— quiere decir que las educadas y epidérmicas discusiones de la dialéctica no pueden bastar para tratar las emociones u otras creencias. El origen de la insistencia helenística en técnicas como la memorización, la «confesión» y el autoexamen cotidiano se halla en la nueva complejidad de esta psicología: no se trata de un problema endémico de la emoción como tal, sino de un problema acerca de la estructura cognoscitiva de la persona entera. No hay ningún elemento del yo que sea refractario al discurso racional, pero los argumentos deben penetrar muy a fondo para poder, tal como dice Epicuro, «hacerse poderosos» en el alma. [34]

VII

La finalidad del resto de este libro será investigar esta idea de una filosofía «médica» compasiva mediante el estudio de su desarrollo en las tres principales escuelas helenísticas, epicúrea, estoica y escéptica. El objetivo será entender en qué se convierte la filosofía cuando se la entiende al modo médico; entender, de hecho, varias concepciones diferentes de cómo deberían ser sus procedimientos y argumentos y cómo deberían interactuar con las creencias y emociones del discípulo y con el tejido de la tradición social que esos procedimientos y argumentos interiorizan. Todas las escuelas se dedican a la crítica a fondo de la autoridad cognoscitiva dominante y, como resultado de ello, a la mejora de la vida humana. Todas ellas desarrollan procedimientos y estrategias que no sólo buscan la eficacia individual, sino también la creación de una comunidad terapéutica, una sociedad constituida en oposición a la sociedad existente, con diferentes normas y diferentes prioridades. En algunos casos, esto se logra mediante la simple separación física; en otros casos, mediante la imaginación. Es mi propósito tratar de

entender la estructura de esas comunidades y las complejas interrelaciones existentes entre las normas implícitas en sus interacciones filosóficas y las normas propugnadas a través de sus argumentos. Aunque voy a centrarme en el aspecto ético de las doctrinas filosóficas, investigaré también en qué medida su exposición de los fines éticos se apoya en argumentos independientes procedentes de otros ámbitos y en qué medida, por otro lado, esos otros argumentos están ellos mismos determinados (tal como Marx sostenía que estaba determinada la física epicúrea) por un compromiso ético que los condiciona.

Dos de las tres escuelas, epicúreos y estoicos, presentan concepciones de las emociones que impresionan por su grado de detalle; estudiaré también dichas concepciones. Estos análisis, tanto de la idea general de emoción como de las emociones concretas (y los deseos correspondientes) tienen interés independientemente de su papel dentro de una concepción de la terapia racional: por ello, hasta cierto punto, me centraré en este tema como tal. Pero mi objetivo principal será siempre ver cómo esos análisis filosóficos se aplican a mejorar la vida humana, tanto individual como colectiva.

Los mencionados filósofos no se limitan a analizar las emociones, sino que también instan, en su mayoría, a extirparlas de la vida humana. Pintan el florecimiento de la vida humana como un estado de libertad frente a la turbación y la agitación, sobre todo reduciendo los compromisos del agente con los objetos inestables del mundo. Ya he dejado constancia en la Introducción de la incomodidad que me produce ese aspecto de la ética helenística; y creo, tal como allí decía, que es posible aceptar muchos aspectos, tanto de su análisis de las emociones como de su versión del procedimiento terapéutico, sin por ello estar convencido de la justeza de su concepción normativa del fin buscado. De hecho es muy importante para los propios filósofos que ello sea así. Pues quieren dirigirse a muchos —gente corriente, aristotélicos y otros— que no comparten su compromiso con la libertad frente a la turbación. Sería una gran desventaja para su empresa empezar

por adoptar un *análisis* de la emoción o una concepción del procedimiento que no pudiera ser aceptada por quienes no aceptaran ya su visión ética normativa. Y de hecho se esfuerzan por demostrar que no es eso lo que están haciendo, por lo que basan sus análisis de la emoción en las creencias ordinarias, la literatura y otros datos, a fin de mostrar que cuentan con poderosas credenciales independientes.

Por otro lado, tiene también un interés filosófico considerable entender con qué fundamento estos filósofos compasivos, consagrados a la mejora de la vida humana, consideraron que las emociones debían ser erradicadas. Todo aquel que desee tomarse la filosofía médica en serio debe habérselas con esos argumentos; y todo aquel que se enfrente con ellos de verdad difícilmente quedará indiferente. A fin de hacer pie en esta compleja cuestión comenzaré por Aristóteles, quien esbozó una concepción de las emociones y los deseos muy próxima a las concepciones más elaboradas que encontramos en los filósofos helenísticos. Y, sin embargo, no defendió como norma el alejamiento de los bienes perecederos de este mundo. Según él, la vida humana óptima es una vida rica en apegos a personas y cosas externas al yo: amistades, amor familiar, vínculos políticos, vínculos con ciertos tipos de posesiones y propiedades. Se trata, por tanto, de una vida llena de posibilidades en cuanto a emociones tales como el amor, el disgusto e incluso la cólera; el estudio de estas conexiones arrojará luz, por contraste, sobre las concepciones helenísticas. [35]

Las concepciones de Aristóteles se revelarán también como un valioso punto de partida en otro sentido. En efecto, Aristóteles acepta y desarrolla ampliamente la idea de que la filosofía ética debe asemejarse a la medicina en su dedicación al fin práctico de mejorar las vidas humanas. Y desarrolla con cierto detalle aspectos de la analogía entre las tareas del filósofo y del médico. Y, sin embargo, Aristóteles critica también en ciertos puntos la analogía médica, argumentando que existen aspectos muy importantes en que la filosofía ética *no* debe ser como la medicina. Y, sobre esa base, desarrolla

una versión del método práctico que es bastante diferente de las versiones ofrecidas por las escuelas helenísticas. Comparar éstas con aquélla es una buena manera de entenderlas y entender mejor a Aristóteles. Porque los métodos de Aristóteles nos resultan filosóficamente familiares y atractivos. Pero si vemos qué es aquello cuyo rechazo entrañan y con qué base pueden ser criticados, nuestro conocimiento (tanto de Aristóteles como de nosotros mismos) se vuelve más sutil y complejo y empezamos a comprender la motivación de muchas de las cosas que al principio podían parecernos extrañas y antifilosóficas en las concepciones helenísticas. En todas esas cuestiones, pues, mi propósito no es presentar una exposición exhaustiva del pensamiento de Aristóteles, sino más bien presentar esquemáticamente ciertas partes de su concepción a efectos de contraste instructivo.

Tras los capítulos previos sobre Aristóteles, abordaré cada escuela por separado. En el caso del epicureísmo empezaré por un estudio general de la comunidad terapéutica y su concepción del argumento médico, basándome tanto en el testimonio explícito de Epicuro como en datos posteriores sobre la práctica de la escuela. Más tarde examinaré con detalle tres de las emociones que Epicuro pretendió tratar: el amor erótico apasionado, el miedo a la muerte y la cólera. Aquí, si bien expondré en cada caso los datos que avalan las opiniones propias de Epicuro sobre la materia, me centraré en el epicureísmo de Lucrecio, y por tanto en la poesía romana, más que en la prosa griega. Esto es necesario porque los datos griegos son muy escasos y también porque la comprensión de un argumento terapéutico exige el estudio de su forma retórica y literaria, los mecanismos que emplea para conectar con los deseos del discípulo o lector. Esta tarea no puede realizarse de forma adecuada recurriendo exclusivamente a fragmentos y paráfrasis; y es difícil ir muy lejos incluso con las cartas de Epicuro conservadas, que presentan sus enseñanzas en forma resumida para discípulos que ya las conocen. Pero no hay que olvidar que el estilo de terapia de Lucrecio es diferente de cualquier estilo en que Epicuro filosofara; y el contenido de su pensamiento

puede ser también en algunos aspectos diferente, especialmente allí donde parece haber recibido la influencia de su contexto romano.

El estudio de los escépticos ocupa un único capítulo: el drástico rechazo de toda creencia propuesto por el escepticismo pirrónico no permite análisis precisos de emociones concretas. Lo coloco a continuación de los capítulos sobre el epicureísmo y antes de los capítulos sobre los estoicos por razones de orden lógico y de claridad; pero no hay que perder de vista que Sexto Empírico, nuestra principal fuente para el escepticismo «pirrónico» ortodoxo, es un escritor tardío que con frecuencia escribe en respuesta a los estoicos y a los epicúreos. En ese capítulo me concentraré en los métodos del escepticismo y en la exposición que hace de su finalidad práctica: la forma como, a pesar de suspender aparentemente todo juicio, se invita, sin embargo, claramente al discípulo a aspirar a un fin y a tener algunas ideas sobre la eficacia causal de la vida filosófica.

El estoicismo es un movimiento filosófico extremadamente complejo y diverso. Ejerció amplia y profunda influencia sobre dos sociedades durante un período de más de quinientos años, modelando la poesía y la política, así como el pensamiento y la literatura explícitamente filosóficos. La terapia del deseo y el juicio constituye su preocupación central en ética. Por tanto, cualquier tratamiento de este tema ha de ser muy selectivo. Empezaré por una presentación general de las estrategias terapéuticas estoicas, mostrando cómo su insistencia en los poderes de autogobierno y autocrítica del alma da pie a una concepción peculiar de la educación filosófica, encaminada a hacer extensivos a todos los seres humanos los beneficios de la filosofía. A continuación me ocuparé de la concepción estoica de las pasiones y de sus argumentos para llegar a la radical conclusión de que las pasiones deben ser extirpadas de la vida humana. Trataré de ver hasta qué punto sus estrategias terapéuticas son independientes de ese objetivo de la extirpación. Viene a continuación un análisis específico del *De ira* de Séneca, en el que se muestra cómo la terapia estoica se enfrenta al papel de la cólera en la vida públi-

ca. Por último, volveremos a la consideración de la vida personal mediante el estudio del ambivalente retrato del amor y la cólera en la *Medea* de Séneca.

VIII

El argumento terapéutico es penetrantemente concreto. Se dirige al discípulo con una aguda conciencia del tejido cotidiano de nuestras creencias. Y sostiene asimismo que dicho tejido de creencias se adquiere en circunstancias culturales particulares: por ello se obliga a sí mismo a entender y hacerse cargo de esas circunstancias. La necesidad de conocer la historia y la cultura se deja sentir incluso en relación con las emociones, que a veces se consideran universales y «naturales». En efecto, los pensadores helenísticos insisten en que no son en absoluto «naturales» (es decir, innatas),[36] sino socialmente construidas y enseñadas. Y aunque se piensa que hay aquí gran coincidencia entre lo que las diferentes sociedades enseñan, existen también numerosas variaciones y matices. Esto significa que, para llegar a dar cuenta adecuadamente de esas enseñanzas, hemos de situar las doctrinas filosóficas en sus contextos históricos y culturales griego y romano, prestando gran atención a las relaciones entre las dolencias del discípulo y su sociedad, y entre la cura filosófica y las formas retóricas y literarias vigentes. Ésta es de hecho la única manera de hacernos una idea completa de lo que pueden ofrecernos esas enseñanzas filosóficas; es, en efecto, fundamental en ellas su rico sentido de lo concreto, cosa que quedaría oscurecida si caracterizáramos su empresa de manera excesivamente intemporal y abstracta.

Para hacernos una idea razonablemente precisa y concreta de cómo es ello así, he decidido seguir las peripecias de una imaginaria discípula que consulta sucesivamente a los diferentes movimientos filosóficos, preguntando en cada caso qué diagnóstico y tratamiento le darían, cómo plantearían su caso y cómo la «curarían». Este procedimiento tiene varias ventajas. Nos permitirá imaginar de manera realista cómo se enfrenta cada escuela a los

problemas concretos que plantea un caso individual y cómo se imbrican lo concreto y lo universal humano. Nos permitirá asimismo describir la estructura y las actividades de cada comunidad terapéutica, mostrando cómo la enseñanza filosófica oficial tiene que ver con la selección de los procedimientos filosóficos.[37] Y por último nos permitiremos preguntar, en cada caso, a *quién* es posible ayudar con esos medios: cuál es el alcance de la compasión que inspira la terapia médica. Imaginar las peripecias de una discípula es una buena manera de verlo. Por eso he decidido seguir los estudios de una joven (acaso histórica y probablemente ficticia) que aparece mencionada por Diógenes Laercio como discípula de Epicuro. Nikidion —pues ése es el nombre de la discípula—[38] no conservará una identidad histórica ni social fija en su paso a través de las escuelas. Tendrá que ser de una clase social cuyos miembros pudieran dedicarse a la actividad filosófica, y dicha clase fue cambiando. Deberá trasladarse de Grecia a Roma y cambiar en consecuencia sus creencias básicas y su posición social. En un caso al menos deberá aparentar ser un varón. Pero espero que esto será, a su manera, revelador y que la peripecia polimorfa de Nikidion en busca de la buena vida y de una «pequeña victoria» sobre el miedo, el resentimiento y la confusión hará que los lectores se conviertan en participantes activos hasta que los hallazgos de ella sean los suyos propios.

IX

Habremos de hacer algunas comparaciones complicadas. La idea del argumento ético como argumento terapéutico es una idea multifacética, que invita a ulterior análisis y subdivisión. Necesitamos, pues, una enumeración esquemática de las probables características del argumento «médico» para organizar nuestras investigaciones concretas. Esta lista de rasgos es en realidad una lista de preguntas, una lista que nos lleva a mirar y ver si los argumentos que estamos estudiando en cada caso tienen o no el rasgo en cuestión. Es una lista flexible; no pretende en absoluto establecer condiciones

necesarias ni suficientes para un procedimiento ético de tipo médico. Ni pretende tampoco hacer una enumeración exhaustiva de todos los rasgos que esta concepción señala a nuestra atención. Sin embargo, dada la heterogeneidad del material, es útil disponer de un instrumento esquemático como éste; y la analogía médica pone de hecho repetidamente en primer plano ciertos rasgos.

Si reflexionamos, pues, sobre la analogía médica, preguntándonos qué aspecto puede uno prever que tengan los argumentos filosóficos entendidos con arreglo a esa analogía, los siguientes rasgos se presentan, al menos inicialmente, a nuestra inspección:

1. Los argumentos tienen una finalidad *práctica*: buscan hacer mejor al discípulo y pueden valorarse en función de su contribución a tal fin. (Esto, tal como he dicho antes, no implica que el valor del argumento sea meramente instrumental.)

2. Podríamos decir que dichos argumentos son *relativos a valores*: esto es, en algún nivel responden a profundos deseos o necesidades del paciente y, a su vez, deben valorarse en función de su éxito al respecto.

3. *Responden a cada caso particular*: igual que un buen médico sana caso por caso, así también el buen argumento médico responde a la situación y las necesidades concretas del discípulo.

Cabe esperar que estas tres características estén presentes, de una forma u otra, en cualquier concepción ética que se inspire en la analogía médica. Veremos que no sólo nuestras tres escuelas helenísticas, sino también Aristóteles, las hacen suyas, aunque de maneras bastante diferentes. Un segundo grupo de características sugeridas por una ulterior reflexión sobre el arte médico resultará más discutible, y servirá de criterio significativo respecto de cada concepción para ver cuántas de estas características admite.

4. Los argumentos médicos, como los tratamientos médicos corporales, *tienen por objeto la salud del individuo* como tal, no de las comunidades ni del individuo como miembro de una comunidad.

5. En el argumento médico, el *uso de la razón práctica es instrumental.* Así como la técnica del doctor no es parte intrínseca de lo que *es* su finalidad, la salud, así tampoco el razonamiento del filósofo es parte intrínseca de lo que es la buena vida humana.

6. *Las virtudes típicas del argumento* —coherencia, claridad de las definiciones, ausencia de ambigüedad— *tienen*, *en el argumento médico*, *un valor puramente instrumental.* Tal como ocurre con los procedimientos del arte médico, no son parte intrínseca del fin buscado.

7. En el argumento médico, como en la medicina, existe una acusada *asimetría de funciones*: doctor y paciente, autoridad experta y sujeto obediente de la autoridad.

8. En el argumento médico, el maestro *no favorece el examen dialéctico abierto a concepciones alternativas*. Así como el médico no insta al paciente a experimentar con tratamientos alternativos, así tampoco el maestro favorece el pluralismo cognoscitivo.

Por último, hemos de preguntarnos por la relación de los argumentos médicos consigo mismos. Aquí el paralelismo médico puede apuntar en más de una dirección; por tanto, en vez de dos rasgos más, plantearé simplemente dos nuevas preguntas:

9. ¿Cómo hablan los argumentos acerca de sí mismos? Concretamente, ¿son *autoencomiásticos* (recordándole a menudo al discípulo el bien que le están haciendo) o *autocríticos* (recordándole al discípulo hasta qué punto son provisionales y cuánto trabajo queda aún por hacer)? El discurso, en la medicina corporal, suele ser autoencomiástico, fomentando el optimismo sobre la eficacia de la cura; pero hay ocasiones en que puede ser preferible una cierta autocrítica, a fin de no levantar expectativas poco realistas.

10. ¿Cómo afectan los argumentos a la necesidad y capacidad del discípulo de tomar parte en argumentos ulteriores? En otras palabras, *¿se refuerzan a sí mismos* (haciendo al discípulo cada vez mejor en la argumentación a medida que ésta se desarrolla) o se suprimen a sí mismos (eliminando la necesidad y/o la disposición a entrar en futuros argumentos)? (La capacidad y la motivación son en realidad dos cuestiones distintas.) Los medicamentos en medicina eliminan a menudo la necesidad de tomar nuevos medicamentos; sin embargo, algunos medicamentos son claramente adictivos. Y algunas sanas prescripciones (por ejemplo, una dieta sana) se convierten desde ese momento en parte de una vida cotidiana «curada».

El hecho de centrarnos en esta lista no nos impedirá seguir la estructura literaria y retórica de cada argumento terapéutico tal como se nos presente. Centrarnos excesivamente en ella nos impediría ver muchas cosas que deberíamos ver. Pero mirándola con la suficiente cautela nos ayudará a comprender la estructura de los diferentes modos filosóficos de vida que nuestra discípula, Nikidion, va adoptando en busca de una buena vida y de la liberación del sufrimiento.

Capítulo 2

DIALÉCTICA MÉDICA: LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA SEGÚN ARISTÓTELES

I

Aristóteles no fue el primer filósofo griego antiguo en sostener que la reflexión y la enseñanza filosófica sobre temas éticos y políticos tienen una finalidad práctica. Y la analogía entre filosofía y medicina se había usado ya para expresar esta idea. Pero Aristóteles, con su estilo explícito característico, expuso más claramente las razones por las cuales había que ver la ética como algo práctico y no simplemente teórico, la contribución que la teoría podía hacer a la práctica y la manera en que la propia teoría podía articularse en respuesta a las exigencias de la práctica. No sólo presenta la analogía médica, sino que también la desmonta, argumentando que en ciertos casos es una buena analogía para fines éticos, pero que en otros puede inducir a error. Sus distinciones nos guiarán en el planteamiento de nuestras preguntas acerca de las concepciones helenísticas más inequívocamente «médicas». [1] Asimismo, podremos entender mejor los procedimientos de Aristóteles una vez que hayamos visto qué posibilidades de ayuda al ser humano excluyen y qué críticas podría hacerles un pensador helenístico compasivo.

II

Aristóteles era un gran biólogo, hijo de un médico. La analogía médica, por tanto, está enraizada en su propia experiencia. Pero él no la inventó, sino que probablemente es deudor de una larga tradición de reflexión sobre aquella comparación. [2] Tan pronto como hubo una técnica médica que podía, siguiendo procedimientos precisos y susceptibles de enseñanza, llevar alivio al cuerpo doliente, [3] era natural preguntar si no podría haber alguna otra arte que pudiera, de manera semejante, tratar las «enfermedades» del pensamiento, el juicio y el deseo. Era también muy natural, al reflexionar sobre las experiencias de persuasión, consolación, exhortación, crítica y apaciguamiento, pensar que el arte de las artes eran las técnicas oratoria y dialéctica, el *logos* entendido de determinada manera. [4]

De hecho, la analogía entre el *logos* y el tratamiento médico es antiquísima y muy arraigada en el discurso griego sobre la personalidad y sus problemas. Desde Homero en adelante encontramos, a menudo y de manera destacada, la idea de que el *logos* es a las dolencias del alma [5] lo que el tratamiento médico es a las dolencias del cuerpo. Encontramos también la afirmación de que el *logos* es un poderoso, y quizás incluso suficiente, remedio para dichas dolencias; a menudo se lo presenta como el único remedio disponible. Las enfermedades en cuestión son con frecuencia enfermedades consistentes en emociones inadecuadas o debidas a mala información. A un Aquiles cuyo corazón «se hincha de hiel» por la cólera (*Il*., 9, 646), [6] Fénix le cuenta la historia de las Súplicas (*Litaí*), divinos *logoi* que van detrás de la Culpa (Átē) ejerciendo una función curativa (*exakéontai*, 9, 502-507). Mucho más tarde, Píndaro escribe acerca de su propio discurso poético como de un «encantamiento» (epaoidē) que puede liberar de la turbación al alma atribulada (*Nem*., 8, 49 y sigs.; véanse *P*., 3, 51 y *P*., 4, 217). El coro de *Prometeo encadenado* le dice al héroe, como si se tratara de algo bien conocido, que «para la enfermedad de la cólera, los *logoi* son los médicos» (377); Prometeo responde a esto exponiendo con cierto detalle una teoría de la oportuna (*en* kairōi) aplicación de los remedios. A medida que el arte mé-

dico mismo progresa, haciéndose más preciso y más elaborado teóricamente, y a medida que el conocimiento popular de dicho arte aumenta, esas analogías se hacen más detalladas.[7] Por poner sólo un ejemplo, Empédocles dice de su poema filosófico que proporciona *phármaka* (medicamentos) para los males humanos (Diels-Kranz, B 111, 112).

Semejantes analogías son ya algo más que meros adornos: del *logos* se dice que desempeña un papel curativo real y que sana gracias a su compleja relación con el intelecto y las emociones. Pero el concepto de *logos* se entiende todavía, parece, en un sentido muy amplio, que comprende discursos y argumentos de muchas clases. Expresiones religiosas y poéticas, argumentos filosóficos, consejos amistosos: no se hace ningún intento de distinguir entre sí esos diferentes tipos de discurso, en lo que hace a la analogía médica. Hasta este momento no encontramos ningún intento de asociar las funciones médicas con un tipo especializado y bien delimitado de filosofía. Y no vemos, por consiguiente, que se preste mucha atención a los mecanismos que más adelante parecerán dar al discurso su carácter filosófico: argumentos ceñidos, razonamiento secuencial, clara definición de los términos.[8] Una persona que sufra y busque «la téchnē de la vida» se encontrará, por lo que hace a los textos mencionados, ante múltiples opciones.

La pretensión ulterior de la filosofía de ser «el arte de la vida» es una afirmación desafiante y extremadamente polémica. Supone, en efecto, que ella puede hacer más por el discípulo doliente que otras fuentes de *logos* accesibles, curando al alma que sufre de una forma que va más allá de las demás artes y pseudoartes populares. Ante todo, la filosofía se opone aquí a la superstición y a la religión popular.[9] En efecto, la religión popular encomienda la buena vida a la plegaria, dejando los acontecimientos fuera del control y del examen a fondo por la razón humana. La filosofía pretenderá eliminar de la vida humana ese elemento de oscuridad y falta de control, subordinando la τύχη (týchē) a una téchnē inteligente e inteligible.[10] Al igual que en la medicina, también aquí un procedimiento racional ocupa el lugar

de la plegaria y el deseo. Las escuelas filosóficas competirán luego duramente entre sí. Pero es muy importante ver qué es lo que tienen en común. Todas compiten, en nombre de la razón filosófica, contra otras formas tradicionales de *logos* supuestamente curativo. [11]

La forma específicamente filosófica de la analogía médica no puede ir muy lejos en su desarrollo mientras no existan instituciones filosóficas estables que ofrezcan a los discípulos procedimientos sistemáticos y bien definidos comparables a los de la medicina y contrarios a la religión popular y la magia. Pero al final del siglo v encontramos ya atisbos de que la analogía médica se emplea en contextos en los que *logos* ha de significar «argumento» y donde cierta idea de un arte crítico del discurso racional se yergue frente a otras formas de hablar persuasivamente. La famosa comparación de los *logoi* a medicamentos en el *Elogio de Helena*, de Gorgias, alude probablemente al discurso persuasivo en general, no a los argumentos sofísticos o filosóficos. Los *logoi*, dice, como los medicamentos (phármaka), tienen el poder de «poner fin al miedo y eliminar la congoja, engendrar alegría y aumentar los sentimientos de camaradería» (14). Hay aquí, sin embargo, una cierta aproximación al uso posterior de la analogía: en efecto, sus *logoi* no son, presumiblemente, ni religiosos ni poéticos ni tradicionales en sentido alguno. Y todo su discurso —que claramente intenta, en su conjunto, brindar una muestra práctica de esta parte de su contenido— hace la publicidad de un tipo especial de *logos*, aquel que contiene ante todo una argumentación lógica (o pseudológica) y que profesionales especializados transmiten a personas que desean tener mayor control sobre sus vidas.

Parece haber sido Demócrito, sin embargo, quien primero desarrolló realmente la analogía en detalle dentro de un contexto claramente filosófico. [12] «La medicina —escribió— cura las enfermedades de los cuerpos; pero la sabiduría [σοφίη (sophíē)] libra al alma de sus sufrimientos [πάθη (páthē)]» (Diels-Kranz, B 31). [13] Y también en otros lugares llama la atención sobre analogías entre las enfermedades corporales y las enfermedades

del pensamiento y el deseo; subraya la eficacia causal de su arte para equilibrar el alma y restaurarla en su condición sana». [14] Cuando llegamos al siglo IV —quizá como resultado de la influencia de Demócrito— esa comparación se hace cada vez más frecuente y elaborada. Examinaré brevemente la contribución de Sócrates. El orador Isócrates, hablando de su arte de la argumentación política (con fuerte influencia filosófica), alude a la analogía médica como una idea ya familiar y la desarrolla pormenorizadamente: «Para las enfermedades del cuerpo, los médicos han descubierto muchas y variadas formas de tratamiento terapéutico; pero para las almas enfermas […] no hay más medicamento que el *logos*, que golpeará con fuerza a quienes están en el error» (*Sobre la paz*, 39). Prosigue luego con una minuciosa analogía entre los cortes y las quemaduras practicadas por los médicos y las formas ásperas o punzantes de argumentación: para ir bien, la gente habrá de escuchar argumentos que la incomoden (40).

A finales del siglo V y comienzos del IV, pues, a los pensadores y escritores griegos les resultaba cada vez más fácil concebir el argumento ético/político como similar a la medicina y recurrir a él para «curar» cuando se enfrentaban a afecciones psicológicas igualmente difíciles de tratar. La analogía se vuelve cada vez más detallada, más estrechamente vinculada con los usos específicamente filosóficos del *logos*. Pero si eso hubiera sido todo por lo que respecta a la analogía médica, estaríamos quizás autorizados a considerarla un vago lugar común, sin demasiado peso filosófico auténtico. Sin embargo, los usos cada vez más detallados de la misma constituyen un acicate implícito para ahondar más, para decir qué función cumple realmente la analogía y qué concepción o concepciones éticas expresa. De ese modo esperaríamos encontrar tarde o temprano, en esa cultura imbuida hasta la médula del arte de argumentar y del discurso crítico acerca de la calidad de los argumentos, [15] intentos de trazar, tanto para la ética como para la ciencia, unos criterios sobre el adecuado procedimiento que seguir al aplicar el *logos* a las almas, criterios que permitieran al facultativo ético distinguir en-

tre *logoi* que son simplemente fuerzas [16] y *logoi* que son en algún sentido auténticamente racionales. Gorgias ha comparado el *logos* con los medicamentos, que ejercen su poder causal sin participación crítica del paciente. Podríamos esperar que alguien respondiera diciendo que ésa no es la única manera en que el *logos* puede obrar en el alma: que hay también *logoi* que son prácticos, además de racionales; *logoi* que actúan no simplemente siendo causas, sino dando razones. Ésta sería una tarea de especial importancia para un filósofo preocupado por distinguir su actividad profesional como impartidor ético de *logos* de la tarea propia del informal retórico o del practicante de la simple erística (la polémica por la polémica). Tendría que desarrollar esas distinciones si quisiera granjearse el respeto para su arte filosófico en una cultura escarmentada de los usos y abusos de la argumentación. [17]

Este reto fue aceptado, de maneras diferentes, por tres grandes filósofos morales: Sócrates, Platón y Aristóteles. Y fue en sus manos donde la analogía médica empezó realmente a servir de guía detallada e iluminadora en ciertos aspectos del filosofar ético. El Sócrates de los primeros diálogos de Platón desarrolla una concepción de la salud del alma y de los procedimientos del ἔλεγχος (élenchos) filosófico como algo relacionado con aquélla. No voy a examinar esas importantes contribuciones a la historia de la filosofía práctica, pues han sido ampliamente estudiadas en el fundamental trabajo de Gregory Vlastos. [18] La compleja contribución de Platón ha sido objeto también de muchos y destacados estudios; [19] en diálogos tan diversos como el *Protágoras*, la *República*, el *Simposio*, el *Fedro* y el *Sofista*, desarrolla una complicada teoría de la salud del alma y del papel del riguroso argumento crítico filosófico en su obtención. En esas discusiones encontramos ya muchos elementos del posterior uso helenístico de la analogía médica: una gran atención a las falsas creencias (y a las pasiones que las acompañan) como uno de los orígenes de la desdicha del alma; la insistencia en que la filosofía conoce procedimientos terapéuticos sistemáticos que pueden

producir la salud psíquica; la idea de que los argumentos críticos y autocríticos, en particular, son herramientas con las que los expertos pueden explorar las profundidades de la personalidad y purgarla de elementos malsanos. Y esas discusiones ejercieron una influencia considerable sobre los pensadores helenísticos.

Sin embargo, nos sigue pareciendo justo decir que fue Aristóteles quien primero llevó a cabo una exposición detallada y explícita de la potencialidad y las limitaciones de una concepción médica del argumento ético, estableciendo qué podía dar de sí la analogía y qué no.

III

Volvamos a nuestra discípula. Hemos de preguntarnos qué cualidades deberá tener para ser aceptada por Aristóteles *como* discípula. El nombre de Nikidion, «Pequeña Victoria», es probablemente el nombre de una *hetaira* o cortesana. Y en el mundo de la Atenas del siglo IV, las *hetairai* tenían más probabilidades que otras mujeres de poseer instrucción y gozar de libertad para desplazarse a su antojo. Aunque haya razones para dudar de la historicidad de la lista de Diógenes, dada su conexión en el texto con las calumnias contra el hedonismo epicúreo, vale la pena tener presente que el reciente descubrimiento de un papiro ha confirmado la información de Diógenes —durante mucho tiempo rechazada— de que Platón tuvo en su escuela como discípulas a dos cortesanas. [20] Tanto si el nombre concreto de Nikidion es histórico como si no, una mujer como ella podría, pues, haber formado parte de la Academia de Platón, así como de cualquiera de las tres principales escuelas helenísticas. La historia de la concubina de Pericles, Aspasia, ilustra el nivel cultural y la influencia intelectual que una mujer de la clase de las *hetairai* podía alcanzar, aun en una cultura tan restrictiva para las mujeres como la de Atenas. [21]

Lo primero que hemos de recordar, pues, es que, para estudiar la ética de Aristóteles, Nikidion tendría probablemente que disfrazarse de varón. La de

Aristóteles es la única gran escuela filosófica de la que no tenemos indicios de la asistencia de discípulas.[22] Sus opiniones filosóficas, según las cuales las mujeres son incapaces de poseer sabiduría práctica, parecen respaldar este hecho.[23] Debemos también tener presente, sin embargo, que admitir mujeres en la instrucción ética/política en Atenas habría sido una medida totalmente contraria a la costumbre que le habría granjeado a su promotor la burla y la crítica públicas (tal como sabemos que ocurrió en el caso de Epicuro). Aristóteles, como extranjero residente en Atenas, sin derechos cívicos, religiosos ni de propiedad, obligado dos veces a exiliarse por adversarios políticos recelosos de sus conexiones con Macedonia,[24] no estaba en condiciones de hacer gestos sorprendentes (mientras que la rica familia aristocrática de Platón le servía a éste de protección). Hay razones filosóficas para la exclusión de las mujeres por Aristóteles; pero puede haber también razones políticas.

Así pues, Nikidion se disfraza de varón. No ha de ser demasiado joven, pues Aristóteles insiste en que los jóvenes (*neos*, *EN*, 1095a2, punto sobre el que versa lo que sigue) no han de asistir a las lecciones de ética y política. Dos razones se dan para ello: una persona joven carece de experiencia práctica, base necesaria para entender el contenido y el objeto de las lecciones (1095a2-4). Además tendrá todavía, probablemente, una vida ética poco asentada; una persona así sacará poco provecho práctico de las lecciones, cuyo único objeto «no es el conocimiento, sino la acción» (1095a4-6). Obviamente, no se trata tanto de una cuestión de edad cronológica cuanto de maduración moral.

En términos históricos, de vida real, lo que seguramente significa esto es que Nikidion tendría que ofrecer la apariencia de un varón joven que ha superado ya la efebía (período de prestación del servicio militar preliminar), barbado y dando ya los primeros pasos de su carrera política. Debería dar una imagen de autodisciplina y de pautas de vida ordenadas. A fin de disponer del tiempo libre necesario para recibir ese tipo de educación debería

pertenecer a la clase de los propietarios ociosos, no a una familia de campesinos, por ejemplo.[25] Una persona joven relativamente próspera como ésta habría recibido ya una buena instrucción preliminar. Sería «un» joven instruido, versado en literatura y en las tradiciones morales y políticas de la ciudad, competente en retórica y en ciertos aspectos de la interpretación musical, con ligeros conocimientos de matemáticas y ciencias.[26] Ante todo, «el» joven debería tener alguna experiencia directa de la vida cotidiana de la ciudad, de sus instituciones religiosas y cívicas, sus asambleas y tribunales, sus festivales de tragedia y de comedia. Tendría que haber participado en las actividades colectivas propias de su edad y condición, incluidas las militares. Tendría que haber escuchado las discusiones políticas de los mayores, que serían para «él» ejemplos vivos de un cierto tipo de sabiduría práctica. Con toda probabilidad, habría estado bajo la tutela y protección de un erastēs, un amante masculino de mayor edad que habría contribuido a su desarrollo moral y cívico, recibiendo a la vez favores sexuales.[27] Ante todo, tal como recalca Aristóteles, «nuestro» joven debería haber tenido desde el principio unos padres que «lo» trataran como a un futuro ciudadano adulto, instruyéndole en las virtudes mediante preceptos, elogios, reproches y, sobre todo, cariño, animándole a pensar en la vida cívica como su futuro entorno y en la sabiduría práctica como su objetivo.[28] Todo esto es lo que Nikidion debería simular. Dirá alguno que todo eso le habría resultado imposible a una Nikidion real en Atenas, aun cuando fuera una cortesana y no la esposa o la hija de un ciudadano, por muy inteligente que fuera y muy bien disfrazada que estuviera. Así parece. Y este hecho forma parte de lo que veremos en relación con el programa de Aristóteles. Este programa incluye sólo a aquellos a los que ya la sociedad incluye y favorece.

Eso no significa que Aristóteles no piense para nada en la situación de los marginados. Lo hace, como veremos. Pero su práctica filosófica, al empezar, como hace, con la exigencia de παιδεία (*paideia*) y ocio, nada puede

hacer, en sí y por sí misma, para mejorar la situación de aquellos individuos a quienes la política no haya ayudado ya. Esos individuos deben recibir, según él, la ayuda de una estructura política e institucional (que es precisamente lo que aquellas otras personas más privilegiadas aprenden a crear). Una vez que se ha crecido en una situación de marginación, la filosofía como tal no puede hacer nada por una.

Nikidion llega, pues, al Liceo bien disfrazada y haciendo su papel a la perfección. Gran parte del tiempo lo empleará seguramente en estudios distintos de la ética, como lógica, metafísica, biología, astronomía, el estudio general de la naturaleza y de la explicación científica.[29] Ella sigue todos esos estudios (en la medida en que los sigue) por sí mismos y también por sus consecuencias prácticas. En la vertiente práctica, parte del tiempo lo empleará en investigar sobre historia política. Junto con otros estudiantes, ayudará a Aristóteles a reunir la colección de exposiciones detalladas de las 158 «constituciones», o formas de organización política, que le sirven de material de base para la construcción de su teoría política.[30]

Aunque los manuscritos de esas lecciones de Aristóteles que se han conservado (y que, editados mucho más tarde por otras manos, forman los tratados del *corpus*) no nos dicen mucho sobre los métodos seguidos en clase, hay motivos para pensar que los estudiantes asistían en grupos relativamente grandes y tomaban notas, de manera hasta cierto punto no muy diferente de lo que es costumbre en las modernas universidades.[31] Casi con toda seguridad, había discusión y debate durante y/o después de la lección. Sabemos cuál debía ser la finalidad de las lecciones de ética, pues ellas mismas nos lo dicen. Su finalidad era la clarificación dialéctica de las creencias y respuestas éticas de cada discípulo (de las creencias de Nikidion, pues, como una más dentro de la comunidad de oyentes, quienes a su vez se ven a sí mismos como miembros de la comunidad, más amplia, de la ciudad). La presencia del grupo y la identificación de cada individuo con un grupo son partes importantes del proceso. Lo que se busca es tener una visión más cla-

ra de un fin común. Maestro y discípulo no buscan simplemente algo que satisfaga a cada uno por separado, sino algo para lo que puedan vivir conjuntamente en comunidad. Esto es así, ante todo, porque su fin último es legislar para esa comunidad; una razón fundamental para reflexionar acerca de la buena vida es orientar esa tarea (*Pol*.,VII, 1). Se presupone, pues, el deseo de un acuerdo, deseo que regula el método seguido por maestro y discípulo en el curso de la indagación. Cuando se exponen opiniones alternativas, no se contempla la posibilidad de que una persona opte por una opinión y otra por otra diferente. Lo que persiguen es siempre aquella opinión que reúna más condiciones para ser la opinión compartida por todos.

Por otro lado, esas referencias a una «comunidad» no deben hacernos concebir este proceso como algo estrictamente circunscrito a Atenas o, en general, como algo específicamente vinculado a las tradiciones locales de cualquier comunidad particular. Los discípulos acudían a Atenas procedentes de todo el mundo grecohablante, portadores de diferentes tradiciones locales, diferentes concepciones del bien. Aristóteles acrecentó deliberadamente el bagaje de información de la escuela sobre diferentes opciones éticas y políticas merced a sus programas de investigación transculturales. Guiado por la idea de que «los seres humanos no buscan lo tradicional sino lo bueno» (*Pol*., 1269a3-4), ve las diferentes tradiciones como otras tantas contribuciones a un proyecto común, cuya finalidad es definir y defender una concepción general de la actuación y el florecimiento humanos capaz de guiar la elección ética y la planificación política en cualquier comunidad humana.

A Nikidion se le dirá que el objetivo de discípulo y maestro en la indagación ética es, «después de establecer los hechos observados y resolver las dificultades que se presenten, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes» (*EN*, 1145b2-7; véase *EE*, 1216b26 y sigs., comentado más adelante). [32] Las apariencias son lo que la gente dice, percibe, cree. De

modo que el objetivo general es una criba y un escrutinio concienzudos de la experiencia y las creencias del grupo, escrutinio que introducirá un orden coherente (un orden libre de «dificultades») que preserve la parte mayor y más profunda del material original. Las lecciones de Aristóteles brindan un ejemplo de cómo podría realizarse esta criba. Pero el proceso dialéctico que él construye queda abierto. Les dice a sus discípulos que de ellos se espera que sigan participando activamente en la tría, aportando sus diversas contribuciones a la conversación. En esta empresa dialéctica de mayor envergadura, las propias lecciones de Aristóteles serán simplemente una aportación más, independientemente de su complejidad y de en qué medida supongan una selección previa de la experiencia. [33] Así lo dice exactamente Aristóteles: tras ofrecer una batería particularmente importante de argumentos sobre la actuación del ser humano, señala:

> Sirva lo que precede para describir el bien, ya que, tal vez, se debe hacer su bosquejo antes de describirlo con detalle. Parece que todos podrían continuar y completar lo que está bien bosquejado, pues el tiempo es buen descubridor y coadyuvante en tales materias. De ahí han surgido los progresos de las artes [34] [τέχναι (téchnai)], pues cada uno puede añadir lo que falta (*EN*, 1098a22-26).

Aunque Aristóteles intentará sin duda persuadir a los discípulos de que su posición es la que mejor preserva las apariencias, no hay razón alguna para suponer que los discípulos no puedan hacerle cambiar de opinión. Él se ha comprometido a tomar en serio sus aportaciones como material para alcanzar la verdad (y a revisar su propia opinión si surge otra que cumple mejor su cometido). «Todo hombre tiene algo propio en relación con la verdad —escribe—, y, partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias» (*EE*, 1216b30-32; [35] véase la sección V).

IV

Volvamos a la analogía médica misma y tratemos de describir más concretamente la educación de Nikidion examinando cada uno de los puntos de

nuestro esquema en conexión con las observaciones explícitas de Aristóteles sobre la medicina y otras observaciones metodológicas. Aristóteles conecta su uso de la analogía médica con una aceptación explícita de los tres primeros puntos de nuestra lista de características médicas. Los argumentos éticos tienen un *objetivo práctico*; son y deben ser lo que he llamado *relativos a valores*; y deben *responder a cada caso particular*. Examinaré todos esos puntos y luego pasaré a campos en los que Aristóteles es crítico con la analogía.

1. Objetivo práctico. El estudio filosófico de la ética, el intercambio de argumentos acerca de la buena vida humana, es de índole práctica. A diferencia de muchos otros estudios en los que un filósofo puede embarcarse, éste tiene por finalidad, insiste Aristóteles, no la mera comprensión teórica, sino también la mejora de la práctica. [36] Esos argumentos deben ser chrēsimoi, «útiles», servir de óphelos, «provecho». [37] Y los argumentos éticos merecen ser criticados como *inútiles* si (como piensa Aristóteles de muchos de los de Platón) no tienen pertinencia en relación con ningún fin práctico importante. [38]

En la *Ética eudemia*, I, 5, Aristóteles emplea la analogía médica para subrayar este extremo acerca de la finalidad práctica de la ética. Algunas ciencias, escribe, como la astronomía y la geometría, tienen como fines propios únicamente el conocimiento y la comprensión (1216b13-l5). [39] Hay, por otro lado, formas de indagación diferentes de ésas, cuyo fin propio es algo cuya naturaleza práctica está muy por encima del conocimiento obtenido mediante la indagación: semejantes estudios son la medicina y la política (de la que la ética es una rama). «Porque no queremos saber lo que es el valor, sino ser valerosos; ni lo que es la justicia, sino ser justos; de la misma manera que deseamos estar sanos más que conocer en qué consiste la salud, y tener una buena constitución física, más que conocer qué es una buena constitución física» (1216b22-25).

Aristóteles no está diciendo que las ciencias prácticas no deban adquirir conocimiento ni que las ciencias de la naturaleza no puedan tener aplicación práctica. Que sí la tienen es algo que afirma explícitamente (1216b15-18), y que han de adquirir conocimiento es algo que él cree sin lugar a dudas. Lo que parecen querer decir sus consideraciones acerca del τέλος (télos), o fin propio, de una disciplina es que eso es lo que primariamente perseguimos al practicar la disciplina, aquello que le da a ésta significación e importancia en nuestras vidas. Ejerceríamos —y ejercemos (como recalca en *Metafísica*, I)— el estudio de la astronomía y de las matemáticas, con gran concentración, por mor del simple saber. No exigimos del matemático que mejore nuestras vidas. Si bien él podría accidentalmente hacerlo, la valoración que diéramos de él como buen o mal matemático se basaría exclusivamente en su contribución al progreso del conocimiento. Éste no es el caso de la medicina. Consideramos buenos a los médicos, no solamente porque son eruditos u obtienen resultados teóricamente elegantes —aunque esto forma parte, sin duda, de su preparación—, sino porque son buenos en el arte de curar o han hecho alguna contribución valiosa a futuras curaciones. (Obsérvese que no podemos ni siguiera decir qué *es* un resultado significativo en medicina sin referirnos a las personas.) Asignamos al conjunto de esa ciencia un lugar preferente en nuestra comunidad por su contribución a la salud, fin práctico donde los haya. Ésa es toda la verdad de la ética, asegura ahora Aristóteles: si no hace mejor la vida humana, merecerá que se la ignore por completo.

Esto no equivale a decir que la contribución del estudio ético haya de tener un carácter meramente instrumental respecto a un fin completamente definible y perseguible al margen del mencionado estudio, como tampoco equivale a decir que el arte médico no pueda decirnos más concretamente en qué *consiste* nuestro vago objetivo de estar sanos a la vez que nos da medios instrumentales para ello (véase el cap. 1). La ciencia médica de la época de Aristóteles investigaba y debatía la cuestión de qué *es* la salud; y, por cierto, sabía que debía hacerlo antes de poder dedicarse a pergeñar medios

instrumentales concretos para el logro de la salud. Así, cuando Aristóteles hace de la ética un saber práctico, no está haciendo de ella una mera herramienta al servicio de una concepción de los fines ya establecida. Será lícito preguntar (de una concepción muy general, ampliamente compartida, del buen funcionamiento) en qué viene a consistir éste exactamente y cuáles son sus partes. Eso es, en definitiva lo que hacen las lecciones de Aristóteles; por eso él mismo señala que ésta es una de sus contribuciones más destacadas. [40]

¿Qué es lo que le aportan en la práctica las lecciones éticas a alguien que tiene ya una educación moral completa, un plan de vida relativamente disciplinado y algo de experiencia en la adopción de decisiones? ¿En vista de qué finalidad o finalidades habla Aristóteles de su contribución como «muy provechosa» (polyōphelés, *EN*, 1095a11), más aún, como algo «que tendrá un gran peso en nuestra vida» (1094a22-23)? El provecho que de ello se desprende para Nikidion, como ya he apuntado, parece ser de dos géneros, estrechamente relacionados: clarificación individual de los fines y acuerdo colectivo sobre los fines. Estos dos objetivos suelen aparecer confundidos en la manera de hablar de Aristóteles, por cuanto lo que el individuo ve con más claridad es una concepción del bien humano que ha de servir de base para la vida colectiva y la planificación social; y el acuerdo colectivo es ante todo, como se subraya en el libro VII de la *Política*, un acuerdo acerca de las condiciones de la buena vida humana para «cualquier» ciudadano. [41]

Muy al principio de la *Ética nicomáquea*, utiliza la imagen del arquero para ilustrar la contribución práctica de sus argumentos: «¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?» (1094a22-24). La indagación ética no *proporciona* un blanco allá donde previamente no hubiera ninguno en absoluto; ello quedaba excluido en la descripción del discípulo. Las referencias al blanco en el libro VI (1144a25 y sigs.) [42] dan a entender que los adultos entrenados en

la práctica de las virtudes apuntan ya a algún blanco (véase también *EE*, 1214b7 y sigs.); lo que falta, al parecer, es una *visión* clara del blanco, una articulación de la eudaimonía, nuestro fin común, en sus partes componentes. Las lecciones de filosofía contribuyen a esta articulación de las partes y sus interrelaciones. Esto mejorará la práctica a la manera como la clara visión de un blanco hace más fácil acertar en él: aumenta nuestra capacidad de distinguir, nuestra confianza, nuestra seguridad en la elección.

La educación filosófica de Nikidion, pues, será de ayuda para la convivencia con sus conciudadanos al propiciar un tipo de reflexión general que su anterior género de vida no fomentaba. Esto la hará capaz de elegir mejor, tanto en su vida personal como en sus interacciones políticas. [43]

2. *Carácter relativo a valores.* ¿Hasta qué punto se asemeja este empeño de reflexión a la sistematización de las creencias ordinarias descrita en el capítulo 1? ¿En qué medida encierra posibilidades de crítica del *statu quo*? Y, en la medida en que es crítica, ¿se lleva a cabo esta crítica en nombre de alguna realidad platónica independiente o apelando a algún estrato profundo de la experiencia humana? Es éste un tema de mucha enjundia que los fines del presente capítulo me obligan a tratar con mayor brevedad de lo que merece.

Todas las investigaciones aristotélicas, ética incluida, están limitadas por las «apariencias» (por la experiencia humana). En ninguna de ellas parece haber la posibilidad de confirmar los resultados por comparación con una realidad completamente extraexperiencial. Por otro lado, Aristóteles no lamenta la ausencia de semejante criterio: en efecto, los límites de la experiencia son también, según él, los límites del discurso y del pensamiento. La búsqueda de la verdad es la búsqueda de la explicación más exacta posible del mundo, tal como llegamos (y llegaremos) a experimentarlo. Pero esto es, sin restricciones, una búsqueda de la *verdad*; y no hay que pedir excusas por usar esa palabra.

La ética, con todo, se basa en la experiencia humana en un sentido más fuerte. En primer lugar, lo que aspira a describir es la buena vida de una determinada especie: y al hacerlo debe tener en cuenta las capacidades y formas de vida características de dicha especie. La buena vida humana debe, ante todo, ser de tal manera que un ser humano *pueda* vivirla: debe ser «realizable y alcanzable por el ser humano» (*EN*, 1096b33-35). Este requisito no es nada trivial. Y, de hecho, Aristóteles parece sostener una tesis bastante más fuerte: la buena vida debe ser «compartida por muchos (polýkoinon), pues por medio de cierto aprendizaje y diligencia la pueden alcanzar todos los que no están incapacitados para la aretē» (*EN*, 1099b18-20). (Importa tener presente que, en opinión de Aristóteles, son pocas las personas así «incapacitadas»: no hay nada en su pensamiento que equivalga al pecado original.) Aristóteles rechaza la opinión de que la buena vida sea primordialmente cuestión de suerte o de talento innato —y rechaza esas opiniones como *falsas opiniones éticas*—, no sobre la base de que algún hecho evidente de naturaleza cósmica las refute, sino porque semejante opinión «sería una incongruencia» (1099b24-25), algo demasiado ajeno a las aspiraciones y esperanzas de la gente.

El correspondiente pasaje de la *Ética eudemia* deja perfectamente claro que la verdad ética queda delimitada, de manera adecuada, no sólo por lo que *podemos* hacer y ser, sino también por nuestros deseos, por lo que consideramos que vale o no la pena:

> Pues si el vivir bien depende de cosas que proceden de la suerte o de la naturaleza, escaparía a la esperanza de muchos (pues no les es accesible, en efecto, por el esfuerzo, ni depende de ellos ni de su propio trabajo); pero si consiste en tal cualidad personal y en las acciones idóneas, el bien podrá ser más común y más divino: más común, porque será posible a un mayor número participar de él, y más divino, porque la felicidad será accesible para aquellos que dispongan, ellos mismos y sus acciones, de una cierta cualidad (1215a13-19). [44]

¿Qué significa esto, más concretamente? Por un lado, significa claramente que debemos rechazar *como falsas* aquellas concepciones de la buena vida humana que nos chocan (a nosotros o a un número apreciable de

personas reflexivas) por hacer la vida indigna de ser vivida. Entre ellas estarían, según Aristóteles, las vidas llenas de sufrimiento: porque el sufrimiento hace de hecho que la gente rechace el vivir (1215b1822). Así es también la vida de un niño: «Pues ninguna persona sensata soportaría volver de nuevo a esa edad» (1215b22-24) (a pesar de que vidas de este tipo han tenido sus defensores poco reflexivos entre los filósofos). [45] Y así son también, a su vez, las vidas en que la gente no experimenta placer ni dolor (o sólo un placer de carácter innoble) (1215b25-27). Por lo demás, la suma total de las cosas que experimentamos sin querer, sean o no agradables, no bastará para hacernos elegir la vida, aunque ésta se prolongue indefinidamente; como tampoco lo sería una vida entregada al género de placer inconsciente y no elegido de que son también capaces los animales, o a los placeres del sueño (1215b27-1216a10). Tampoco, sostiene, bastaría una vida en la que uno gozara de todos los demás bienes pero careciera de amigos (*EN*, IX, 9). En resumen, la vida humana, para poder ser siquiera tenida en cuenta a la hora de presentar una teoría normativa *verdadera*, ha de figurar entre las vidas que los seres humanos elegirían voluntariamente como preferibles al hecho de no vivir. Lo cual descarta, de hecho, varias teorías del bien (como las formas extremas de hedonismo) que habían tenido cierto respaldo teórico. La ética, como el arte médico, ha de dar a sus pacientes una vida que ellos puedan aceptar.

Pero los deseos humanos limitan la verdad ética de un modo mucho más exigente. Pues, en último término, la concepción verdadera de la buena vida humana ha de presentarla como una vida con fines que los seres humanos eligen por sí mismos (al igual que la elección voluntaria *de* los fines); y esa vida ha de incluir, evidentemente, todos esos fines, sin que falte nada que, de añadirse, hiciera la vida en cuestión mejor o más completa. Esta célebre y debatida prescripción [46] conduce a Aristóteles, entre otras cosas, a descartar las teorías que restringen la buena vida a aquello que cae por completo bajo el control de la acción del individuo. En efecto, sostiene que ninguna

persona razonable juzgará una vida que contenga sólo (el estado de) virtud, pero no la acción exterior sobre el mundo (donde los esfuerzos del agente topan con los azotes de la suerte), completa y sin ninguna carencia. De hecho, dice Aristóteles, nadie sostendría que el estado de virtud sea suficiente para la *eudaimonía*, «a no ser para defender esa tesis a toda costa» (*EN*, 1153b16-21; véase 1096a1-2). [47] Y en general, si para un presunto elemento constitutivo de la buena vida se puede demostrar que una vida que posee los demás bienes, pero a la que le falta ese único elemento, es gravemente incompleta, eso permitirá legitimar ese elemento como constitutivo de la buena vida. Los juicios sobre el carácter completo o no de la vida se forman consultando al deseo consciente (por ejemplo, *EN*, IX, 9). Semejantes experimentos mentales entrañan una compleja actividad imaginativa y comparativa; los deseos que evocan y a los que consultan no son deseos brutos o sin educar, sino que están profundamente moldeados por la argumentación y la deliberación. Pero son juicios que un dios que careciera de la experiencia de la vida humana y de sus formas de deseo no podría formar. Y es por referencia a dichos juicios como se justifica la verdad ética.

La buena vida queda delimitada por el deseo aun de otra manera. Ya hemos dicho que una vida solitaria sería rechazada como indigna de ser vivida. Y en otros lugares Aristóteles hace hincapié en que una vida en comunidad con otros es la única vida que será aceptada como completa por alguien que se considere a sí mismo humano. [48] Se da por supuesto que de aquí se sigue que una concepción *verdadera* de la vida humana debe mostrar una vida que sea «suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria», sino que lo sea «en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos» (*EN*, 1097b8-11). Entre los propios requisitos del método ético figura la pertenencia a un cierto tipo de comunidad —no sólo la formada por los amigos, sino también el núcleo familiar en alguna de sus formas y los lazos de ciudadanía, de naturaleza más amplia— como parte de la descripción más general de aquello que se

investiga. Esto excluye desde el principio, *como éticamente falsas*, concepciones del bien humano que supriman los amplios lazos de ciudadanía o los estrictamente familiares.

Cuando el método de Aristóteles indaga sobre el deseo y se deja limitar por lo que la gente desea y elige, no está simplemente registrando el *statu quo* ni se dedica sin más a preservar las creencias ordinarias. Aristóteles no es el filósofo de las creencias ordinarias al que nos referíamos en el capítulo primero, pues rechaza cualquier simple principio mayoritario para distinguir las apariencias, insistiendo, en cambio, en la necesidad de un escrutinio más profundo y crítico. Las apariencias en materia ética contienen contradicciones y ambigüedades. La tarea de investigación consiste en prestar atención a la contribución de cada discípulo, así como a las teorías previas y a la información sobre otras sociedades; pero sin quedarse ahí. Los enigmas deben analizarse atentamente, los términos ambiguos han de investigarse y las contradicciones eliminarse. (Esto puede parecer obvio, pero dista de serlo, y los escépticos insistirán en que es erróneo.) La naturaleza multicultural del proyecto de recolección de datos sociales garantiza que nos vamos a encontrar con un montón de contradicciones encima de la mesa. Entonces hay que preguntar a los participantes cuáles creen que son las apariencias más profundas e indispensables, aquellas que les resultarían más indispensables para vivir. Y una vez realizada esa selección, el procedimiento requiere, o trata de imitar, a una especie de juez experto: la persona dotada de sabiduría práctica, cuyas documentadas, sensatas y expertas apreciaciones son norma para dar con la solución correcta. Una vez más, la naturaleza heterogénea de los datos éticos, combinada con la heterogeneidad ética del grupo de discípulos de Aristóteles (pues muchos son, como Aristóteles, de origen no ateniense) garantizará un rico debate sobre los aspectos más profundos de la cuestión, e incluso acerca de las facultades y procedimientos en los que hay que confiar. [49]

Las teorías del bien que aparecen en las obras existentes están, como podríamos ya a estas alturas esperarnos, lejos de ser registros acríticos de creencias ordinarias. Son, de hecho, extremadamente críticas con muchas de las opiniones populares que registran: críticas, por ejemplo, con las opiniones atribuidas a la mayoría sobre la importancia del dinero, sobre el placer corporal, sobre la posición y la reputación social, sobre la cólera y la venganza (véase el cap. 3). La exposición de Aristóteles no deja en ningún caso de lado la tradición. Pero pretende ser más profunda y más sintéticamente coherente; busca decir lo que diría quien hiciera una selección bien pensada e informada de las creencias pertinentes. No todos son capaces o están dispuestos a llevar a cabo esa selección; pero la concepción resultante será, sin embargo, *verdadera* para ellos y para aquellos que participen en su realización.

En efecto, este procedimiento afirma llegar a la verdad, pese a la naturaleza médica de sus operaciones. Algunas de las razones de ello deberían ya resultar evidentes. Insiste en un escrutinio riguroso de las apariencias y en la importancia fundamental de la coherencia. Afirma también su correspondencia con las creencias y deseos más profundos del ser humano. Y aún hay algo en lo que habría que hacer hincapié ahora. Los resultados de la investigación ética deben ser coherentes, no sólo internamente, sino también con cualquier otra cosa que se considere verdadera, es decir: con las mejores teorías acerca del universo, del alma, de la sustancia, etc. La medida exacta de las constricciones que esto impone a la teoría ética es algo que sólo se puede determinar en cada caso concreto; y Aristóteles nunca afirma que donde exista en primera instancia una tensión deban las intuiciones éticas claudicar ante las apariencias psicológicas o metafísicas. Pero esta exigencia de coherencia general ayuda a justificar su empleo de la palabra «verdadero» en el caso de la ética, favoreciendo la idea de que no estamos simplemente mirando dentro de nosotros mismos, sino también debatiéndonos con el mundo en su conjunto tal como lo experimentamos. Todo esto irá apren-

diendo Nikidion a medida que, en discusión con su maestro y sus condiscípulos, investigue sobre la salud moral.

3. *Capacidad de responder a cada caso particular*.[50] La mayoría de las ciencias, tal como Aristóteles las entiende, se ocupan de aquello que es siempre o la mayoría de las veces. Sus principios, por tanto, serán a menudo muy generales. La medicina, en cambio, en razón de su compromiso con la práctica, debe aspirar a una percepción completa y exacta de los casos particulares con los que se enfrenta, considerando cualquier tipo de directriz general como una ayuda para la percepción de lo realmente dado. La responsabilidad primaria del médico, escribe Aristóteles, es con «la salud de este hombre, ya que cura a cada individuo» (*EN*, 1097a12-13). El médico puede ciertamente aprender y guiarse por las formulaciones generales consignadas previamente por escrito. Pero esas formulaciones se mostrarán a menudo insuficientes para hacer frente a las complejidades de cada caso concreto, bien porque, estando concebidas para cubrir muchos casos particulares, carecen del grado de concreción suficiente, bien porque no logran anticipar algún rasgo o grupo de rasgos que el caso presenta de hecho. En tal situación, la responsabilidad primaria del médico es con lo que se encuentra ante él, en toda su complejidad. Debe ser flexible y atento; si se empeña en guiarse simplemente por los libros, su tratamiento será burdo y médicamente irresponsable. Otro tanto, sostiene Aristóteles, vale del razonamiento ético. Los principios generales hacen autoridad sólo si son correctos; pero son correctos siempre y cuando no yerren respecto a los casos particulares. Y no es posible que una fórmula general destinada a cubrir muchos casos particulares diferentes alcances un alto grado de precisión, aun cuando no sea errónea. Por esa razón, «cuando se trata de acciones, […] los principios particulares son más verdaderos, porque las acciones se refieren a lo particular, y es con esto con lo que hay que estar de acuerdo» (*EN*, 1107a29-32).

Pero tampoco es esto un simple defecto de los principios actualmente dados que pueda corregirse. Por el contrario, es consustancial con la naturale-

za de la vida ética. «El yerro no radica en la ley, ni en el legislador, sino en la naturaleza de la cosa, pues tal es la índole de las cosas prácticas» (1137-b17-19). En un famoso uso de la analogía médica, Aristóteles desarrolla aún más la idea:

> Pero convengamos, primero, en que todo lo que se diga de las acciones debe decirse en esquema y no con precisión, pues ya dijimos al principio que nuestra investigación ha de estar de acuerdo con la materia, y en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido, como tampoco en lo que atañe a la salud. Y si tal es la naturaleza de una exposición general, con mayor razón en lo concerniente a lo particular será menos precisa; pues ésta no cae bajo el dominio de ningún arte ni precepto, sino que los que actúan deben considerar siempre lo que es oportuno, como ocurre en el arte de la medicina y de la navegación (*EN*, 1103b34-1104a10).

La exposición general, en ética como en medicina, *ha de* presentarse como un bosquejo o conjunto de orientaciones, no como la última y definitiva palabra. Y ello reside en la naturaleza del asunto, no en una simple deficiencia de la práctica actual.

Este breve pasaje propone tres razones diferentes en las que basar dicho juicio. En primer lugar, tanto la ética como la medicina —a diferencia, por ejemplo, de las matemáticas— se ocupan de criaturas mudables y del mundo propio de ellas. Un sistema de reglas previamente establecido tan sólo puede incluir lo que ya se ha visto, exactamente igual que un tratado de medicina sólo puede resumir los casos ya registrados. Pero el mundo del cambio enfrenta a los seres humanos a una desconcertante variedad de nuevas configuraciones: en medicina, combinaciones siempre nuevas de síntomas; en ética, situaciones nuevas en que hay que elegir. Un médico cuyo único recurso, al enfrentarse con un caso diferente de cualquier otro descrito con anterioridad, fuera encomendarse a la autoridad de Hipócrates no aplicaría el tratamiento adecuado. (Ni estaría haciendo lo que Hipócrates mismo hizo, aquello que le granjeó el respeto como autoridad médica.) Ésta es exactamente la manera como una persona con sabiduría práctica ha de estar preparada para enfrentarse a nuevos casos, con capacidad de reacción e imaginación, empleando lo que ha aprendido en su estudio del pasado, pero

cultivando a la vez el tipo de flexibilidad y perspicacia que le ha de permitir, en palabras de Tucídides, «mejorar lo que es debido». [51] Aristóteles nos dice que «el que delibera rectamente, hablando en sentido absoluto, es el que es capaz de poner la mira razonablemente en lo práctico y mejor para el hombre» (*EN*, 1141b13-14); y relaciona estrechamente este ideal con la observación de que la sabiduría práctica se ocupa de casos particulares y no sólo de reglas generales (1141b14-16).

No es sólo el cambio en el tiempo lo que aquí tiene en cuenta Aristóteles; es también el sentido del contexto en la buena elección ética. En una reflexión conexa, en el libro V de la *Ética nicomáquea*, emplea la palabra aóriston («indeterminado» o «indefinible»), en relación con enunciados muy parecidos a los formulados en el pasaje que introduce la analogía médica. La palabra aóriston, aplicada a cuestiones prácticas, es difícil de interpretar; pero un ejemplo tomado de otro lugar aclara el sentido de lo que quiere decir Aristóteles. No hay definición (ὁρισμός [horismós]) de ser gracioso, escribe, sino que eso es algo aóristo*n*, pues se trata exclusivamente de agradar al oyente particular, y «lo odioso y lo agradable son distintos para las distintas personas» (1128a25 y sigs.). Extrapolando a partir de aquí, podemos decir que la elección ética excelente no puede quedar completamente recogida en reglas generales porque —al igual que en la medicina— se trata de ajustar la elección a las complejas exigencias de una situación concreta, teniendo en cuenta todos sus aspectos contextuales. Una regla, como un manual de chistes (o como un libro de texto de medicina), haría demasiado y demasiado poco: demasiado poco porque la regla (a no ser que estuviera cuidadosamente matizada) supondría que sería ella misma normativa para la respuesta correcta (igual que un manual de chistes obligaría a uno a ajustar su gracia a las fórmulas que contiene), y ello chocaría demasiado con la flexibilidad de la buena práctica.

En el contexto del amor y la amistad, es posible que Aristóteles reconozca la particularidad en un sentido aún más fuerte, admitiendo que algunas

formas valiosas de atención y cuidado éticos no son ni siquiera en principio universalizables. El amor por un niño o un amigo particular incluye no sólo la concretísima (pero, en principio, repetible) historia de esa amistad; incluye también la idea de que un sustituto que tuviera exactamente los mismos rasgos descriptivos no resultaría aceptable en lugar de la persona original. Criticando las propuestas de Platón de una comunidad de mujeres e hijos, Aristóteles señala que un estrecho apego particular es fundamental para la motivación familiar y política. «Dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés y afección: la pertenencia y la exclusividad» (*Pol*., II, 4, 1262b22-24). Una persona motivada de esta manera no es probable que vea a su propia esposa o a su hijo simplemente como objetos de obligaciones éticas universalizables. La educación familiar es superior a la educación pública, sostiene Aristóteles, porque parte del conocimiento de la particularidad del niño y eso la hace más idónea para tocar la fibra adecuada (1180b7 y sigs.).

Por todas esas razones, los principios generales, si se consideran normativos para un juicio práctico correcto, muestran ser insuficientes. Por parecidas razones, no existe ningún algoritmo general que baste para generar, en cada caso, la elección virtuosa. Por un lado, semejantes algoritmos tienen una marcada tendencia a reducir a una sola cosa los múltiples aspectos valiosos que la exposición aristotélica reconoce, admitiendo sólo variaciones cuantitativas; por otro lado, parecen exigir a los jueces demasiados requisitos previos. Las situaciones han de captarse sin «perder de vista» todas sus complejidades: en resumen, como Aristóteles señala en dos ocasiones, «el criterio reside en la percepción» (*EN*, 1109b18-23; véase 1126b2-4). La percepción no es una misteriosa capacidad visionaria *sui generis*. Al igual que el ojo clínico del médico (y que la capacidad de un buen juez en la tradición angloamericana del derecho consuetudinario), se guía por el aprendizaje general, los principios y la historia. Pero esa capacidad requiere también una imaginación fecunda y una capacidad para enfrentarse al nuevo caso cap-

tando sus propiedades peculiares. Esta capacidad, insiste Aristóteles, debe aprenderse mediante la experiencia, pues sólo la experiencia de lo particular permite ver lo peculiar y da capacidad para aprovechar la ocasión (καιρός [kairós)], 1096a32, donde se recurre de nuevo a las imágenes médicas).

Si volvemos ahora a Nikidion, encontramos que este tercer y crucial elemento médico es más difícil de ver en funcionamiento dentro del aula, pues es difícil mostrarlo en lecciones de carácter general, como no sea señalando su importancia, tal cual hace a menudo Aristóteles. (En esta tarea, la analogía médica desempeña un valioso papel de guía, pues lo que es difícil de comunicar de otra manera puede captarse más fácilmente gracias al razonamiento analógico.) Pero las lecciones de carácter general distan de ser la totalidad de la educación de Nikidion. Ésta llevará a cabo investigaciones sobre cuestiones concretas de historia política y también, sin duda, estudiará obras literarias en las que se presentan casos complicados.[52] Y, dado que ella considera que la finalidad de la teoría es la buena práctica, aplicará las lecciones de Aristóteles a su vida, seleccionando situaciones concretas en relación con la exposición del bien desarrollada en las lecciones y recurriendo luego a su propia experiencia, para contrastar lo allí afirmado. La educación es un proceso de doble sentido en el que se produce la clarificación mutua entre la experiencia y una visión o visiones generales de la vida humana, proceso que nunca pretende erigirse en fin y remite de nuevo a la experiencia como lugar propio del juicio práctico.

V

Aristóteles ha usado la analogía médica para caracterizar un planteamiento filosófico de la ética que es práctico, fructíferamente ligado a las esperanzas y creencias humanas, sensible a la complejidad de cada caso. Pero su concepción de la filosofía práctica lo hace apartarse de la analogía en un punto crucial, de modo que rechaza un grupo de rasgos «médicos» de la filosofía que las escuelas helenísticas, en muchos casos, defenderán.

Podemos empezar por dos pasajes en los que Aristóteles rompe explícitamente con la analogía médica y utiliza luego pasajes conexos para desarrollar la concepción del argumento ético sobre la que reposa su crítica. En la *Ética eudemia*, I, 3 (1214b28 y sigs.), Aristóteles expone sus razones para excluir a los niños y a los locos del grupo de las personas cuyas opiniones éticas serán examinadas. Dice que esas personas tienen muchas creencias que nadie en su sano juicio tomaría en serio. Añade luego lo que parece ser un argumento para excluir a los sustentadores de esas opiniones del proceso filosófico en que maestro y discípulo se han embarcado: «No tienen necesidad de argumentos, sino unos, tiempo para crecer y cambiar, otros, corrección médica o política (pues el empleo de remedios, no menos que los azotes, es una forma de corrección)». Aquí Aristóteles habla del tratamiento médico como una técnica causal para la manipulación de la conducta; la relaciona con los azotes y la distingue radicalmente del intercambio de argumentos entre personas razonables. De manera semejante, en *EN*, X, 9, habla de la gente irracional cuya condición no cede al argumento, sino sólo a la «fuerza» (*bía*, 1179b28-29). El tratamiento médico, según se desprende de la combinación de los dos pasajes, es una forma de *bía*, o intervención causal externa. El argumento es otra cosa, algo obviamente más suave, más autocontrolado, más recíproco. Lo primero es idóneo para los jóvenes y/o también para personas gravemente perturbadas; lo segundo, para adultos razonables. Veamos ahora otras críticas explícitas de Aristóteles al paralelismo con la medicina.

En la *Ética nicomáquea*, VI, 13, Aristóteles se enfrenta a un adversario que objeta que el elemento intelectual carece de utilidad en la ética. Si el conocimiento práctico no tiene por objeto la teoría sino la práctica, sostiene el objetor, entonces quien posea ya un carácter razonablemente bueno no tendrá necesidad de ningún estudio suplementario de la bondad. El objetor utiliza los propios paralelismos tomados por Aristóteles de las artes prácticas. El *estudio* de la *teoría* gimnástica no mejora la práctica de la gimnasia.

El *estudio* de la medicina no hace que el paciente se sienta mejor: «Aunque queremos estar sanos, no por eso aprendemos la medicina» (1143b32-33). Así también en ética, si uno *es* bueno, no necesita estudiar; y si no es bueno, tampoco el estudio le ayudará a mejorar. En ambos casos, pues, el estudio y la penetración intelectual son inútiles desde el punto de vista práctico.

Aristóteles no discute la afirmación del oponente sobre la medicina; concede implícitamente que la medicina posee una asimetría intelectual en este punto. Sus beneficios prácticos requieren que el doctor conozca, pero no que el paciente conozca; los *logoi* de la medicina son autoritarios y unilaterales. Sin embargo, Aristóteles sale vigorosamente en defensa de la utilidad del estudio para la ética, arguyendo que el estudio y la aplicación del intelecto tienen valor práctico para todo el mundo en este ámbito. La ética aparece como menos unilateral, más «democrática», que la medicina: los beneficios derivados de sus *logoi* requieren la participación intelectual activa de cada persona. (Vemos ahora que incluso el uso positivo de la analogía médica en 1104a era forzado: en efecto, comparaba lo que *cada* persona ha de hacer en ética con lo que el buen *médico* hace en medicina.) Esta observación casa perfectamente con el contraste, expuesto en el pasaje de la *Ética endemia*, entre fuerza y argumento: los *logoi* éticos se diferencian del tratamiento médico en que entrañan un discurso recíproco en el que el discípulo no recibe órdenes de una autoridad ni es manipulado mediante tácticas coercitivas, sino que es intelectualmente activo por sí mismo. Pero para entender la concepción del argumento y sus ventajas que subyace a dicho contraste hemos de prestar atención a ciertos materiales conexos en los que el contraste médico no está explícitamente presente.

Aristóteles afirma repetidamente (como vimos al hablar de Nikidion) que el receptor propio de los argumentos y las lecciones de ética ha de ser siempre una persona con un cierto grado de madurez, que haya recibido una buena educación y que posea una cierta experiencia y un cierto equilibrio pasional. La necesidad de experiencia emana, como vemos ahora, del lado

positivo de la analogía médica: el *logos* ético se ocupa de particulares y sólo la experiencia permite captarlos adecuadamente. Por consiguiente, aunque una persona joven podría ya defenderse bien en la argumentación matemática, no deberá estudiar la *Ética nicomáquea* (1095b4-5, 1094b27 y sigs., 1179b23 y sigs.; véase 1142a12 y sigs.). El equilibrio es necesario porque las personas desordenadas están poco dotadas para intercambiar argumentos racionales y «escucharán mal». Su condición exige algo más coactivo —el elemento de fuerza que aporta la disciplina— para llevarlas al orden (1179b23 y sigs.). Por esta razón, un estudio intelectual de la ética carecerá de utilidad para esa clase de personas (1096a4, 9-10).

Esta afirmación es bastante fácil de entender si pensamos en la *Ética nicomáquea* o la *Ética eudemia* como en nuestro modelo de discusión ética. Podemos estar de acuerdo con Aristóteles en que una persona muy desordenada, joven o mayor (véase 1095a6-7, 9), no sacará gran provecho del estudio de esos libros. En efecto, es endiabladamente difícil enseñar sobre ellos incluso a estudiantes universitarios brillantes y muy motivados, por las razones que da Aristóteles. Pero, como saben los escritores helenísticos, y muchos miembros de la tradición filosófica y literaria anteriores a ellos, hay muchas clases de argumentos éticos. Podríamos decir que para cada condición anímica podemos encontrar siempre *algún logos* terapéutico, y probablemente incluso uno que merecería el calificativo de argumento. Si un discípulo ha de mostrarse incapaz de asistir a las lecciones basadas en la *Ética nicomáquea*, quizá le vaya mejor con una obra más simple, más llamativa o con más colorido retórico. La cuestión real parece ser por qué Aristóteles opta por ese tipo de discurso suave, complicado, recíproco y tan diferente del tratamiento basado en la fuerza y los medicamentos. ¿Cuál es el fundamento de su machacona insistencia en que pueden obtenerse importantes beneficios prácticos precisamente del tipo de *logos* que *no* trata terapéuticamente el carácter, sino que presupone un estado ordenado de éste? En otras

palabras, ¿por qué la filosofía ética no ha de ser realmente como la medicina?

Seguiré ocupándome de esta pregunta a lo largo de todo el libro; pero puedo empezar aquí a esbozar una respuesta en nombre de Aristóteles. He dicho que la finalidad práctica de la ética aristotélica es la clarificación individual y la armonización colectiva. En ambos casos, obtener una visión clara del «blanco» hace la práctica más precisa y más segura. Podemos ahora relacionar esto con la crítica aristotélica de la analogía médica. En el libro VI de la *Ética nicomáquea* responde al oponente que sostenía que la comprensión intelectual es inútil insistiendo, de hecho, en el gran valor práctico de la claridad. No cuidamos nuestra salud estudiando medicina, admite: pero perseguimos el bien ético y político mediante el escrutinio intelectual de la ética, pues mediante el examen intelectual de nuestros fines obtenemos una *visión* más clara de lo que corresponde al fin, es decir, de los elementos constitutivos de la buena vida humana y de cómo se relacionan entre sí. Insiste en que, si bien la virtud por sí sola puede orientarnos hacia el objetivo, necesitamos el intelecto y la enseñanza para articular correctamente el proceso (1144a7-8); la sabiduría práctica, virtud intelectual, es el «ojo» del alma. Sabemos ya que la sabiduría práctica requiere experiencia y educación moral. En lo que ahora insiste Aristóteles es en que también contribuye decisivamente a su desarrollo la enseñanza filosófica.

La tarea que se exige de los *logoi*, al ser de clarificación y articulación, exige claridad y articulación en los *logoi* mismos: «Nuestra exposición será suficientemente satisfactoria —escribe en otro lugar—si es presentada tan claramente como lo permite la materia» (diasaphētheíē, 1094b11-12). [53] La *Ética endemia* pone aún más en evidencia esta prescripción. Para vivir bien, hemos de tener nuestras vidas ordenadas a algún fin de nuestra elección (1214b7 y sigs.). Pero entonces «es preciso principalmente determinar, ante todo, en sí mismo [diorísasthai en hautōi], sin precipitación y sin negligencia, en qué cosas de las que nos pertenecen consiste el vivir bien» (1214-

b12-14). [54] Esta cuidadosa clarificación se contrapone al «hablar al azar» (eikēi *legein*) en que la mayoría de la gente incurre al tratar asuntos éticos (1215a1-2). Luego, en un importantísimo pasaje, Aristóteles nos dice que esta empresa, y su objetivo conexo de armonización colectiva, son más fáciles de realizar mediante un discurso crítico cooperativo que insiste en las virtudes filosóficas del ordenamiento, la deliberación y la claridad:

> En todas estas cuestiones debemos intentar convencer por medio de argumentos, empleando los hechos observados como pruebas y pautas [paradeígmasi]. Lo mejor, en efecto, sería que todos los hombres estuvieran claramente de acuerdo en lo que vamos a decir, pero si esto no es posible, al menos que todos estén de acuerdo de alguna manera, lo cual deberá provocar un cambio progresivo. Todo hombre, pues, tiene algo propio en relación con la verdad, y partiendo de esto, debemos aportar alguna especie de prueba sobre estas materias. Partiendo, pues, de juicios verdaderos, pero oscuros, y avanzando, llegaremos a otros claros, si reemplazamos las afirmaciones confusas [synkechyménōs] habituales por otras más conocidas. Y en cada investigación hay diferencias entre los argumentos expresados filosóficamente y los que no lo son; por esto, incluso en el dominio político, no debemos pensar que es superfluo un estudio tal que manifieste no solamente la naturaleza de una cosa [el *qué*], sino también su causa [el *porqué*], pues éste es el procedimiento filosófico en cada campo de investigación (1216b26-39). [55]

Aristóteles acepta aquí, una vez más, una parte de la analogía médica: insiste en que la piedra de toque y la pauta del argumento ético deben ser las apariencias —término que designa, en el caso de la ética, los casos particulares de experiencia ética humana— complementadas por las teorías éticas generales y las tradiciones. [56] Pero nos muestra también claramente las razones para romper con dicha analogía. Los objetivos de clarificación personal y acuerdo colectivo exigen ir más allá de las formas precipitadas y confusas del discurso ordinario, en busca de una mayor coherencia y penetración. Pero esto, a su vez, exige el tipo de argumento que sirve para distinguir y clarificar cosas, que le lleva a uno a revisar sus presuntos fundamentos al señalar las contradicciones de su sistema de creencias y, de paso, no sólo pone en evidencia el hecho mismo de sus compromisos, sino también el «porqué» de los mismos, es decir, el modo como contribuyen al mutuo reforzamiento y a la buena vida en general. [57] Aristóteles nos dice sin ro-

deos que dar esta clase de *logos* es la misión del filósofo profesional, y que por eso el filósofo es una persona útil a la que hay que frecuentar e imitar.

Poco después de eso, pasa a advertir al lector de que la claridad y la elegancia por sí mismas no son *suficientes* como valores prácticos en la argumentación ética. Hay que estar en guardia, dice, frente a esa clase de filósofos que argumentan con claridad pero que no conectan adecuadamente con la experiencia humana. Y algunos discípulos se dejan arrastrar por esa gente, pensando que «se tiene por filósofo al que no dice nada al azar sino con argumentos» (1217a1-2); de ese modo se dejan influir por la palabrería huera e irrelevante. La claridad, la expresión meditada y la coherencia lógica no bastan: los argumentos deben también ser médicos en el buen sentido, bien asentados en los casos particulares y abiertos a ellos. Pero no hemos de permitir que la palabrería vacía de algunos filósofos desprestigie la filosofía ética. No hemos de despreciar la contribución específicamente filosófica a la ética ni pensar que el filósofo moral es un personaje superfluo. Es útil tanto por su semejanza con el doctor como por su diferencia respecto de él. A diferencia del doctor, le hace participar a uno activamente en el «tratamiento», tomando la opinión que uno tiene de las cosas tan en serio como la suya propia; lo guía a uno, a través del intercambio de argumentos serenos y clarificadores, hacia lo que él espera que sea una sólida caracterización del bien.

Ahora podemos volver a Nikidion y a nuestra lista esquemática de rasgos médicos. Veremos que las críticas de Aristóteles respecto de la analogía médica lo llevan a rechazar un segundo grupo de características como componentes de la educación, a fin de lograr el beneficio práctico que es, en su opinión, distintivo de la filosofía.

4. El tratamiento médico va *dirigido a obtener la salud del individuo*, visto como una unidad separada. El argumento ético aristotélico, en cambio, trata a los individuos como miembros de comunidades familiares y políticas, unidades separadas, pero vinculadas entre sí por una serie de fines co-

munes y lazos afectivos y de interés. Sus participantes se identifican como seres esencialmente sociales políticos: así, mirar por la buena vida equivale para Nikidion a mirar por una vida que ella pueda compartir con otros, y alcanzar su propio bien implica trabajar por la salud de la comunidad.

5. En medicina, *los procedimientos característicos del arte son puramente instrumentales* para la obtención de un fin, la salud corporal, que puede caracterizarse plenamente sin hacer mención de la razón práctica. En una ética médica o terapéutica, pues, el argumento estaría al servicio de una función productiva e instrumental. Pero en la educación de Nikidion posee también un alto valor intrínseco. La actividad conforme a la virtud completa es también una actividad de la razón práctica. De modo que lo que ella hace cuando estudia las lecciones de Aristóteles y examina a fondo los argumentos sobre el bien no es simplemente algo instrumentalmente útil, es también algo valioso por sí mismo. Sin ello la vida sería menos buena y menos completa, aun cuando posea todos los demás bienes.

6. *Las cualidades típicas del argumento filosófico* —coherencia lógica, claridad de las definiciones, etc.— *se consideran meramente instrumentales* en la analogía médica, y quizás incluso (como las técnicas del médico) prescindibles en el caso de que se encontrara un método curativo que supusiera un atajo en relación con ellas. En cambio, son absolutamente cruciales como parte de los beneficios perseguidos por Nikidion, cruciales no sólo como instrumentos inapreciables, sino también, es patente, como fines en sí mismos. Aristóteles insiste en que podemos ir más allá del caos de la vida diaria y llegar a acuerdos unos con otros con sólo que descubramos nuestras incoherencias y busquemos la claridad en todo nuestro discurso; ambas, coherencia y claridad, parecen tener valor por sí mismas, como elementos del ejercicio de la sabiduría práctica y la excelencia intelectual.

7. La analogía médica crea una marcada *asimetría de funciones*: doctor y paciente, autoridad y sujeto de autoridad. Aristóteles ha criticado la analogía precisamente por eso. El argumento ético aristotélico implica autoridad

en un sentido, ya que el filósofo profesional sostiene que su mayor experiencia en el examen crítico de los argumentos y en encontrar explicaciones bien fundadas le confiere legitimidad para ser escuchado por el político. Pero la negación de la analogía en el libro VI de la *Ética nicomáquea* prueba que Nikidion no va a ser receptora pasiva de esa experiencia. Ella ha de imitar al filósofo, participando activamente en el toma y daca de críticas, no actuando servilmente sino con independencia, no rindiendo culto sino criticando. El maestro y el discípulo están metidos en la misma actividad, cada uno de ellos como un ser racional independiente; lo único que ocurre es que el maestro lleva más tiempo en el oficio y puede, por ello, servir de guía sobre la base de su experiencia. No es casualidad que muy al comienzo de la *Ética nicomáquea* Aristóteles dé un ejemplo de cómo considerar la autoridad del propio maestro. Al dar comienzo a su devastadora crítica de Platón, dice que puede ser difícil criticar las opiniones de aquellos que nos resultan queridos: pero hemos de poner la verdad por delante, «especialmente siendo filósofos» (1096a11 y sigs.). Se anima a Nikidion a pensar así acerca de Aristóteles. [58]

8. La analogía médica *no invita al escrutinio dialéctico bien predispuesto de las opiniones alternativas*. El médico sigue su propio camino. En el mejor de los casos, es intrascendente, en el peor, confuso y peligroso, ofrecer al paciente la posibilidad de seguir otras instrucciones. En cambio, ese escrutinio dialéctico respetuoso es parte fundamental del aristotelismo. De lo que se trata en él es de determinar con mayor claridad qué es lo que compartimos o podemos compartir. Y eso exige una labor paciente y no apresurada de contraste de las diferentes exposiciones del tema, exposiciones, como dice Aristóteles, de «la mayoría» y de «los sabios». La posición de Aristóteles es que cada persona tiene alguna contribución que hacer a la verdad ética. Tal como él señala acerca de algunas de las alternativas que examina: «De estas opiniones, unas son sustentadas por muchos y antiguos; otras, por pocos, pero ilustres; y es poco razonable suponer que unos y otros

se han equivocado del todo, ya que al menos en algún punto o en la mayor parte de ellos han acertado» (1098b28-30). [59] (Encontramos aquí otro fundamento de la pretensión de enseñar que albergan los maestros: el filósofo aristotélico sabe más historia política y más historia de la ética que la mayoría de la gente, y por eso puede aportar alternativas especialmente ilustradas al proyecto común.) Nikidion estudiará, con actitud a la vez crítica y respetuosa, muchos libros de filosofía e historia. Aprenderá mucho acerca de los argumentos de Sócrates y Platón; profundizará en el estudio comparativo de las constituciones; aprenderá a comparar las opiniones de Aristóteles acerca de la buena vida y la organización política con las de otros filósofos, otras comunidades y, también, con las suyas propias y las de sus amigos. Y examinará todas esas alternativas con buena predisposición y con imaginación, viendo en ellas otras tantas candidatas serias a la verdad.

9. ¿Qué pueden, en último término, decir los argumentos aristotélicos acerca de sí mismos? De las consideraciones adelantadas en el punto 8 se desprende que por lo general serán cautos y respetuosos de otras posibilidades. En la medida en que hayan hecho su trabajo histórico y de recopilación de experiencias, se volverán más confiados —no temerán ser desmontados por completo— pero dejarán abierta la posibilidad de revisión y corrección. Y, en cualquier caso, la discípula habrá de considerar el cuadro general que esos argumentos presentan como una guía para casos futuros, no como una legislación detallada de la práctica. Aprenderá a confiar en sus propias facultades éticas, cada vez más perfeccionadas, y a apoyarse menos en el texto de Aristóteles. En resumen: las lecciones no pretenden tener carácter definitivo y rechazan el elogio dogmático y servil.

10. Cabe esperar que la relación de Nikidion con los argumentos aristotélicos sea cada vez más intensa y entusiasta. Cuanto más razone al estilo aristotélico, mejor lo hará. Y cuanto mejor lo haga, más probabilidades tendrá de descubrir sus ventajas para la vida y, por tanto, más ganas de hacerlo.

VI

De momento hemos descubierto en la educación de Nikidion algunos elementos médicos frente a otros no médicos o incluso antimédicos. El interés de distinguir este último grupo se verá más claro cuando lleguemos a Epicuro, quien, usando la analogía médica también en estos casos, defiende una concepción muy diferente de la de Aristóteles y crea un tipo diferente de comunidad terapéutica.

En estos procedimientos educativos encontramos muchos elementos que han arraigado profundamente en la práctica filosófica occidental, mucho de lo que hemos acabado valorando en nuestra enseñanza y nuestros escritos. Aquellos de nosotros que enseñamos filosofía moral en las universidades podemos fácilmente reconocer, en esta versión de la relación maestro-discípulo, ideales que también nosotros tratamos de ejemplificar en cierto modo. Dichos ideales tienen también profundas raíces en la sociedad estadounidense y occidental en general, en normas de independencia personal y uso activo del razonamiento práctico con sentido crítico, que son parte importante de las tradiciones democráticas liberales de esa sociedad. Los procedimientos helenísticos, por el contrario, podrán en algunos casos parecer extraños e incluso alarmantes. Dado que uno de los puntos que da sentido a esta indagación es habérselas con los ideales liberales ejemplificados en esos elementos aristotélicos llegando a un entendimiento con aquello que constituye un radical desafío contra dichos elementos, quiero terminar este capítulo empezando a plantear algunas preguntas molestas acerca del aristotelismo de Nikidion y de los supuestos que hay detrás.

Esta concepción de la indagación ética como *tría y tamizado* de las opiniones de la gente ¿qué es lo que presupone acerca de la relación entre esas opiniones y la concepción correcta? Varias cosas, por cierto. Primero, que la verdad se encuentra ahí, en la muestra de opinión que hay que poner a prueba. Y Aristóteles parece hacer suyo algo aún más fuerte: que las creencias de cada persona interrogada contienen siquiera algo de verdad. Hasta ahí,

como veremos, Aristóteles se mueve en el mismo terreno que todos los demás exponentes de una concepción «médica» de la ética; he señalado que semejante supuesto es un rasgo definitorio de esas concepciones, en contraste con las diversas formas de platonismo. Pero, en segundo lugar, Aristóteles ha de creer que los procedimientos de indagación intelectual empleados normalmente en sus escritos y, sin duda, también en sus lecciones, practicados en un contexto de sereno estudio intelectual, son suficientes para suscitar en Nikidion todas las creencias verdaderas que pueda albergar, para garantizar su presencia entre las intuiciones que ella saca a colación en el curso del escrutinio ético. En tercer lugar, Aristóteles debe creer que sus procedimientos para trabajar con problemas, clarificar definiciones, etc., son suficientes para garantizar de forma segura la separación entre las creencias verdaderas y las falsas: cuando los discípulos vean el conflicto entre las apariencias y se pongan a trabajar al modo aristotélico, desecharán habitualmente las falsas creencias y retendrán las verdaderas.

¿Qué ha de pensar, alguien que crea todo esto, de los seres humanos ordinarios (aun de los que han recibido una educación selecta), de su estado de salud y de la salud de su sociedad? ¿No ha de tener opiniones sobre la salud social que resulten, como mínimo, discutibles y acaso incompatibles con la crítica rigurosa de las prácticas e instituciones existentes? ¿No ha de tener, además, opiniones acerca de la transparencia de la personalidad que podrían ser falsas y que ciertamente no quedan justificadas por ninguno de los argumentos que Aristóteles presenta? Y aun cuando esté en lo cierto acerca de las capacidades de los discípulos a los que enseña —dado que éstos han sido cuidadosamente seleccionados para ajustarse a sus criterios—, ¿qué pasa con aquellos a los que no enseña ni puede enseñar? Por ejemplo, Nikidion, si ésta se despoja de su rebuscado e imposible disfraz. ¿No está Aristóteles demasiado ocupado perfeccionando la ya floreciente salud ética y psicológica de jóvenes aristócratas privilegiados como para tener algo que ofrecer frente a las dolencias de la muchacha, para su falta de experiencia

ciudadana y para el sufrimiento de su estado de marginación? Visto de esta manera, ¿acaso el apóstol de esta fina percepción de las cosas no es política y éticamente un sibarita y un personaje pagado de sí mismo?

Esta pregunta se planteará de manera recurrente con cada impugnación helenística de la práctica filosófica convencional. Pero nosotros podemos formularla de manera más precisa si atendemos ahora a la concepción aristotélica de las emociones y de su educación.

Capítulo 3

LAS EMOCIONES Y LA SALUD ÉTICA SEGÚN ARISTÓTELES

I

Nikidion es una persona emotiva. Quiere a sus amigos y siente alegría en su presencia, esperanza por su futuro. Si uno de ellos muere, ella llora y siente gran pesadumbre. Si alguien le hace daño a ella o a alguno de sus seres queridos, se indigna; si alguien la saca de un aprieto, se siente agradecida. Cuando otros sufren terribles perjuicios y abusos, siente compasión por su sufrimiento. Eso significa que también siente miedo, pues percibe que ella también es vulnerable. No se avergüenza de esas emociones. Pues la ciudad en que se crió las hace suyas, organizando festivales de tragedia que incitan a los ciudadanos a compadecerse del sufrimiento injustificado de los demás y a sentir temor por la posibilidad de sufrir experiencias semejantes. ¿Cómo tratará Aristóteles esos aspectos de su carácter?

Los pensadores helenísticos ven como objeto de la filosofía una transformación del mundo interior de creencias y deseos mediante el uso de la argumentación racional. Y, dentro del mundo interior, se fijan sobre todo en las emociones: cólera, miedo, pesar, gratitud y sus múltiples afines y derivados. En el pensamiento ético de Aristóteles vemos, por un lado, una concepción de la naturaleza de las emociones que anticipa muchos ingredientes de las

ya más elaboradas concepciones helenísticas. Las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y perceptivas de la personalidad, estrechamente relacionadas con determinado tipo de creencias y capaces, por tanto, de reaccionar ante nuevos estados cognoscitivos. Por otro lado, encontramos en Aristóteles una concepción normativa del papel de las emociones en la buena vida humana que se opone radicalmente a todas las concepciones helenísticas, puesto que invita al cultivo de muchas emociones como partes valiosas y necesarias de la acción virtuosa. La educación de Nikidion en este punto no tratará de «extirpar» las pasiones, sino que las modificará; incluso deberá cultivarlas más, si su disposición al respecto se revela deficiente. A causa de esta postura, los peripatéticos serán duramente atacados por los pensadores helenísticos, que ven la postura aristotélica como una actitud cobarde que se queda a medio camino sin afrontar los problemas humanos más urgentes.

¿Por qué, entonces, adopta Aristóteles un análisis de la emoción que se parece al de los pensadores helenísticos a la vez que propone una muy diferente concepción normativa del papel de aquélla? Y ¿qué significa eso para la educación filosófica de Nikidion? Podemos entender mejor a los pensadores helenísticos si captamos algunos rasgos de la concepción contra la cual, cada vez más con más fuerza, dirigen su ataque.

II

Según algunas influyentes opiniones modernas que han dejado una profunda marca en los estereotipos populares, emociones como el pesar, la cólera y el miedo proceden del lado irracional de la personalidad, que ha de distinguirse netamente de la capacidad de razonar y formar creencias. Las emociones son simplemente reacciones corporales, mientras que el razonamiento entraña una compleja intencionalidad: orientación hacia un objeto y una visión distintiva de éste. Las emociones son no aprendibles o innatas, mientras que las creencias se aprenden en sociedad. Las emociones son refracta-

rias a la enseñanza y la argumentación, las creencias pueden modificarse mediante la enseñanza. Las emociones están presentes también en los animales y en los niños; la creencia y el razonamiento pertenecen únicamente a los seres humanos maduros. Éstos son algunos de los clichés habituales sobre las emociones, tanto si reflejan o han reflejado alguna vez, como si no, la forma en que la gente habla efectivamente de las emociones concretas cuando las experimenta en su vida. [1]

Semejantes opiniones han ejercido una profunda influencia en la ciencia psicológica hasta hace muy poco. [2] Han tenido profunda influencia en las formas de pensar y hablar acerca de la emoción cuando se discuten pautas de razonamiento y argumentación en filosofía y en la vida pública. Las apelaciones a la emoción se presentan con frecuencia como totalmente «irracionales» en el sentido normativo, esto es, inapropiadas e ilegítimas en el discurso que pretenda ser razonamiento persuasivo. En un famoso análisis del discurso filosófico, John Locke compara los usos emotivos del lenguaje con las tretas de una mujer seductora: encantadoras cuando uno busca diversión, perniciosas cuando uno va en busca de la verdad. [3] Todavía se encuentra una con muchas afirmaciones de este jaez, aun cuando el análisis de la emoción en que se basaba la concepción lockiana del argumento ya no goza de aceptación general.

Ésta, sin embargo, no era la concepción de las emociones sostenida por ningún pensador griego antiguo de primera fila. Si delimitamos sistemáticamente el terreno común compartido por esos pensadores, estaremos en mejor posición para apreciar lo específico de los análisis de Aristóteles.

1. Las emociones son formas de *conciencia intencional*: es decir (dado que no hay ningún término antiguo que corresponda exactamente a esta expresión), son formas de conciencia *dirigida a* o *acerca de* un objeto, en que el objeto figura tal como se ve desde el punto de vista de la criatura. La cólera, por ejemplo, no es, o no simplemente, una reacción corporal (como,

por ejemplo, el bullir de la sangre). Para dar adecuadamente cuenta de ella, uno ha de mencionar el objeto al que va dirigida, *acerca de* qué y *por* qué. Y cuando hacemos eso, caracterizamos el objeto tal como lo ve la persona que siente la emoción, tanto si esa visión es correcta como si no: mi cólera depende del modo como *yo* te veo y veo lo que has hecho, no del modo como tú eres realmente o de lo que tú realmente has hecho. [4]

2. Las emociones guardan muy íntima relación con las creencias y pueden modificarse mediante una modificación de creencia. Mi cólera, por ejemplo, requiere la creencia de que he sido deliberadamente injuriado por alguien y no de manera leve. Si yo llegara a la conclusión de que esa creencia era falsa (de que la supuesta injuria no se ha producido realmente o de que no era propiamente una acción injuriosa, o no realizada por la persona en cuestión o no deliberadamente), mi cólera desaparecería o cambiaría de objeto. En este punto, las posturas divergen, pues mientras unos afirman que la creencia en cuestión es una *condición necesaria* de la emoción, otros sostienen que es una *parte constitutiva* de la emoción, y otros, que es necesaria y *suficiente* para la emoción. Los estoicos, como veremos, afirman que la relación entre emoción y creencia es de *identidad*: la emoción no es sino un cierto tipo de creencia o juicio. Las relaciones lógicas entre esas posiciones, y los argumentos a favor y en contra de las diferentes combinaciones, se examinarán a fondo en el capítulo 10. Pero la tesis más débil, que parece contar con la aquiescencia de todos los grandes pensadores griegos, de Platón en adelante, es la que sostiene que en cada caso hay creencias de un cierto tipo que son *condición necesaria* de las emociones. [5]

3. Así las cosas, las emociones pueden calificarse adecuadamente de *racionales* o *irracionales*, y también (con independencia de eso) como *verdaderas* o *falsas*, según el carácter de las creencias que constituyen su base o fundamento. Así, más que hallarnos ante una simple dicotomía entre lo emocional y lo (normativamente) racional, [6] tenemos una situación en que todas las emociones son en alguna medida «racionales» en sentido descrip-

tivo —todas son en alguna medida cognoscitivas y basadas en creencias— y todas pueden ser valoradas, como las creencias, por su posición normativa.

Pero volvamos a Aristóteles para ver cómo desarrolla este ámbito de acuerdo y cómo lo aplica al análisis de emociones concretas.

III

Aristóteles considera incluso los apetitos corporales —hambre, sed, deseo sexual— como formas de conciencia intencional que contienen una visión de su objeto, pues describe sistemáticamente el apetito como algo *hacia*, *dirigido a* «el bien aparente». El apetito es una forma de ὄρεξις (órexis), un «aspirar a» un objeto; y todas las formas de *órexis* ven su objeto de una determinada manera, proporcionándole al animal activo una «premisa del bien». [7] En otras palabras, cuando un perro cruza una habitación para hacerse con un pedazo de carne, su conducta no se explica sólo por un mecanismo hidráulico del deseo que le empuja, sino como una respuesta a la manera como ve el objeto. Aristóteles también sostiene que el apetito —a diferencia, por ejemplo, del aparato digestivo del animal— responde al razonamiento y la instrucción (*EN*, 1102b28-1103a1). Aquí está hablando del apetito humano, pero reconoce una continuidad entre los humanos y otros animales en relación con la capacidad de actuar a partir de una visión (modificable) del bien.

En lo que concierne específicamente al apetito humano, la presencia de intencionalidad y capacidad de respuesta cognitiva es aún más clara. La exposición que Aristóteles hace de la virtud de la moderación, que se ocupa del buen gobierno de los apetitos corporales (los apetitos, como suele decir, que los humanos tienen en común con otros animales), demuestra que, en su opinión, la represión no es la única manera de hacer que un apetito se comporte bien. De hecho, la represión podría producir, en el mejor de los casos, autocontrol, pero no virtud. La virtud exige equilibrio psicológico

(symphōneîn, 1119b15), de forma que la persona no aspire normalmente al alimento y la bebida inadecuados en el momento inadecuado y en la cantidad inadecuada (1118b28-33). Pero esto se logra mediante un proceso inteligente de educación moral, que enseñe al niño a hacer las distinciones apropiadas y tomar los objetos apropiados. El objeto del apetito bien formado, dice, es «lo que está bien» (*kalón*, 1119b16). [8]

Todos los tipos de deseo responden, pues, al razonamiento y la enseñanza en algún grado. Pero es en conexión con las emociones, antes que con los apetitos corporales, como desarrolla Aristóteles más claramente la función de la creencia en relación con el deseo. [9] Hay varios textos entre los escritos éticos y psicológicos que nos resultan útiles en este punto, especialmente a la hora de determinar el papel normativo de la emoción dentro de la buena vida humana. Pero es sobre todo en la *Retórica* donde encontramos un análisis aristotélico detallado de emociones tales como la cólera, el miedo, la compasión y la amistad. Aun cuando gran parte del material de la *Retórica* no puede usarse directamente para reconstruir las opiniones éticas propias de Aristóteles —pues no le proporciona al joven orador aquello que se considera opinión de Aristóteles, sino la opinión popular sobre asuntos éticos que probablemente predomine entre su auditorio—, [10] el material relativo a las emociones no queda limitado de la misma forma. En efecto, el proyecto de Aristóteles en esos capítulos es permitir al aspirante a orador *producir* esas emociones en la audiencia (empoieîn, 1378a27). Para que este empeño tenga éxito, necesita saber qué *son* realmente el miedo y la cólera, no simplemente qué piensa la gente que son. Si la opinión popular sostiene que la cólera es un apetito corporal bruto y ajeno a todo razonamiento, un fuego en el corazón, mientras que la verdad sobre la cólera es que es una disposición cognitiva compleja basada en creencias de diversas clases, entonces es esta segunda opinión, no la primera, la que el orador ha de conocer, puesto que su objetivo no es hablar de la cólera, sino producirla. No necesita saber si las cosas que habitualmente encolerizan a la gente deberían

hacerlo, o si sus creencias acerca de lo que es temible son de hecho verdaderas: esto, propiamente, es la tarea de los escritos éticos, a los que en su momento volveremos. Lo que necesita es saber qué produce realmente la emoción; y parece que el presupuesto común a toda la empresa retórica es que la creencia y el argumento son la quintaesencia del asunto. Pues el orador no tiene la posibilidad de actuar sobre la fisiología de la gente, de darles drogas o encender fuego en sus corazones. Para que hubiera alguna esperanza de que la retórica llegara a hacer lo que Aristóteles quiere que haga, sería mejor que las emociones pudieran realmente crearse y eliminarse con suficiente seguridad mediante el discurso y la argumentación. Y eso es lo que Aristóteles trata ahora de demostrar. Me centraré en los casos del miedo y la compasión, pues proporcionan un excelente punto de partida para empezar a examinar el contraste entre Aristóteles y sus sucesores helenísticos, quienes reeditarán los ataques platónicos al miedo y la compasión a los que Aristóteles ya responde. Empezaré por dos importantes pasajes de las obras de psicología para volver luego a los análisis detallados del tema que aparecen en la *Retórica.*

Es fundamental en el análisis aristotélico una distinción entre *miedo* y *susto* o *estar sobresaltado.* En dos textos que analizan las piezas constitutivas de la acción, [11] observa que un ruido fuerte o la aparición de tropas enemigas pueden producir un efecto de sobresalto, sin que sea el caso que la persona tenga realmente miedo (*DA*, 432b30-31; véase *MA*, 11). (La discusión que aparece en *De motu animalium* añade un ejemplo paralelo: a veces, la aparición de una persona hermosa puede producir excitación sexual, sin que sea el caso que la persona excitada sienta el grado de emoción sexual capaz de inducirla realmente a la acción.) Pero si la persona está solamente sobresaltada y no temerosa, está claro que no saldrá corriendo: como se sostiene en *De motu animalium*, sólo se moverá una parte del cuerpo, no el cuerpo entero. El análisis del *De motu animalium* señala que en muchos casos vemos el efecto de la φαντσία (phantasía), o «aparecer», sin que vaya

acompañado de órexis, aspiración o deseo. [12] (La emoción es una subclase de órexis.) La cuestión ahora debe ser: ¿qué habría que añadirle a ese estar sobresaltado para que se convirtiera en auténtico *miedo*?

El ejemplo se parece a otro usado por Aristóteles en la esfera de la percepción, donde distingue la simple phantasía, el aparecer, de la creencia o el juicio. [13] El sol, dice, *parece* tener un pie de ancho: tiene ese *aspecto.* Pero al mismo tiempo *creemos* que es mayor que el mundo deshabitado. Aquí podríamos esperar que ello tuviera una consecuencia para la acción: si yo tengo sólo la «apariencia» de que el sol tiene un pie de ancho, no es tan probable que actúe sobre él. Aquí está claro que eso que hace falta añadir para convertir el mero aparecer en el tipo de base habitual para la acción humana [14] sería un elemento de convicción o aceptación. En eso se diferencia la mera *phantasía* de la creencia. Aunque el contraste entre *phantasía* y creencia en Aristóteles se presenta a veces como el existente entre actitudes cognitivas no proposicionales y actitudes cognitivas proposicionales, está claro que ése no puede ser el enfoque adecuado de nuestro asunto. Porque la *phantasía* del sol con un pie de anchura presupone, como mínimo, *combinación* o *predicación.* No es fácil ver dónde hay que trazar la línea de demarcación entre esto último y lo que llamamos «proposicional». La diferencia real entre *phantasía* y creencia parece ser aquí simplemente la diferencia que los estoicos establecerán entre ambas: en el primer caso, el sol me impacta con su apariencia de un pie de ancho, pero yo no consiento ante esa impresión, no la acepto ni asiento a ella. En el segundo caso tengo una convicción, una opinión de cómo son realmente las cosas.

Exactamente el mismo contraste parece darse en nuestros ejemplos de emociones. El fuerte ruido impacta al hombre valiente como algo terrible, pero, al ser un hombre valiente, no acepta que sea en realidad algo terrible; juzga que no es tan terrible. [15] En consecuencia, se mantiene en su puesto. El comentarista antiguo Miguel de Éfeso analiza el caso del apetito sexual en el *De motu animalium* de forma similar, utilizando la terminología estoi-

ca del asentimiento: el objeto atractivo aparece y parece atractivo, pero, al tratarse de un hombre temperado, la persona del ejemplo no «asiente a» la sugerencia de que ese objeto concreto es realmente atractivo. Lo rechaza, de manera que sólo tenemos una excitación momentánea (una «erección involuntaria», escribe Miguel de Éfeso), no emoción ni acción. Parece, entonces, que Aristóteles está de acuerdo con un análisis que ya apuntaba Platón en *República*, II-III: a fin de tener emociones como el miedo y la cólera, uno debe tener primero creencias de un cierto tipo, creencias de que puede acontecer algo terrible que caiga por completo fuera del control de uno.

Pero hemos de proceder con cautela, porque el análisis del miedo en la *Retórica* empieza de manera ambigua. «Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación [tarachē], nacidos de la imagen [phantasía] de que es inminente un mal destructivo o penoso» (1382a21-23). Y de nuevo, más adelante: «Necesariamente serán temibles cuantas cosas manifiestan tener [*phaínetai echein*] un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad» (1382a28-30). Se diría que estos pasajes relacionan el miedo con el simple *aparecer*, más que con la creencia o el juicio.[16] Entonces, si nuestro análisis ha sido correcto, el miedo se analizaría aquí de manera muy diferente, relacionándolo con una mera impresión de cómo son las cosas, más que con una convicción o consentimiento reales. Un seguimiento ulterior de la cuestión, sin embargo, pone claramente de manifiesto que en ninguno de esos análisis de la emoción se plantea distinción técnica alguna entre phantasía y creencia: «phantasía» se usa, en los raros casos en que se usa, simplemente como el nombre verbal de *φαίνεσθαι* (phaínesthai), «aparecer».[17] El pasaje no contiene ninguna indicación de que se esté distinguiendo phantasía de *doxa*, «creencia».[18] Y de hecho Aristóteles se siente libre de usar términos de creencia como dokeîn y oíesthai en conexión con sus análisis de las emociones.[19] En otras palabras, en lo que se hace hincapié es en la manera como el agente ve las cosas, no en el hecho en sí, que es un mero instrumento para lograr que surjan

las emociones. Lo que cuenta es la intencionalidad, no la ausencia de consentimiento.

Aristóteles tiene ciertamente mucho que decir acerca de las creencias que son requisito para el miedo. El objeto del miedo de una persona debe ser, según él, un mal que parezca capaz de causar gran sufrimiento y destrucción, que parezca inminente y que la persona afectada se vea impotente para evitar. (Así, señala que durante la vida no sentimos normalmente un miedo auténtico a la muerte, aun cuando sabemos que vamos a morir, puesto que la muerte suele parecer algo lejano; ni tememos tampoco volvernos injustos o estúpidos, seguramente porque pensamos que eso es algo que está a nuestro alcance impedir [1382a23].) Lo que hace que una persona tenga miedo se expone ahora en una compleja serie de reflexiones, que representan las clases de juicios que podrían intervenir en diferentes casos de temor: por ejemplo, el pensamiento de que otra persona ha sido insultada y está esperando la oportunidad de tomar venganza (1381a35-b4). En general, sigue Aristóteles, «si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento de que se va a sufrir una afección destructiva [φθαρτικὸν πάθος (phthartikón *pathos*)], es claro entonces que, entre los que creen [oiómenoi] que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo» (1382b30-32). La creencia queda ahora al descubierto, convirtiéndose en condición necesaria de la emoción. Además, se dice que el miedo aumenta con la creencia de que el daño, si se produce, será irreparable (1382b23) y que no cabe esperar ayuda de nadie. Queda eliminado, en cambio, por la creencia (nomízontes) de que uno ha sufrido ya todo lo malo que podía pasarle.

En resumen: el miedo, tal como se describe en este capítulo, es una experiencia típicamente humana que comporta una intensa conciencia intencional de su objeto, apoyada en creencias y juicios de muchas clases, tanto generales como concretos. Frases como «No temen si…» y «El que tiene miedo debe…» indican que esas creencias, o algunas de ellas, son condiciones necesarias del miedo. Y, ciertamente, esta indicación parece estar tam-

bién contenida en la definición original, que utiliza la preposición *ek*, «de resultas de»: la zozobra y el sufrimiento no son independientes del juicio, sino que resultan *de* él. Así, si el juicio cambiara, podríamos esperar que cambiara el sentimiento mismo, como el propio Aristóteles recalca cuando habla de las condiciones para eliminar el miedo.

Veamos ahora la compasión. La compasión es otra emoción dolorosa, lýpē *tis*, un cierto tipo de sufrimiento. ¿Qué clase de sufrimiento? «Pesar por [*epí*] la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría esperar que lo padeciera uno mismo o alguno de nuestros allegados» (1385b13-15). En el análisis subsiguiente se despliegan tres condiciones cognitivas de la compasión, sugeridas ya en esta definición inicial. Primera, la persona objeto de compasión debe ser considerada no merecedora (*anáxios*) del infortunio. La palabra «anáxios» recibe gran énfasis en el conjunto del pasaje.[20] Aristóteles observa que el compasivo debe creer «que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño» (1385b34-1386a1). La (presunta) bondad del individuo objeto de compasión es también importante, pues refuerza la creencia de que el sufrimiento es inmerecido (1386b6-8). Tales sufrimientos inmerecidos apelan a nuestro sentido de la *injusticia* (1386b14-15).

Segunda, la persona que se compadece debe creer que él o ella es igualmente vulnerable. Quienes piensan que están por encima del sufrimiento y lo tienen todo no sentirán, según él, compasión. Aristóteles no simpatiza en absoluto con este estado de opinión: por dos veces se refiere a él como ὕβρις (hýbris) (1385b21-22, b31). Y tercera, el compasivo debe creer que los sufrimientos de los compadecidos son importantes: deben ser «grandes» (1386a6-7; véase el requisito paralelo para el miedo de 1382a28-30). Su lista de probables ocasiones de compasión guarda una estrecha semejanza con la lista de impedimentos importantes de la acción buena expuesta en *Ética nicomáquea*, I (1099a33-b6). Dicha lista comprende la muerte, la agresión

corporal o los malos tratos, la edad avanzada, la enfermedad, la falta de amigos, su escasez, la separación de éstos, la fealdad (que impide la amistad), la debilidad, la invalidez, el desengaño, conseguir los bienes demasiado tarde, no lograr que a uno le ocurran cosas buenas, conseguir que le ocurran pero ser incapaz de disfrutarlas (1386a7-13).

La compasión y el miedo están estrechamente relacionados: aquello que nos inspira compasión cuando le ocurre a otro nos da miedo que pueda ocurrirnos a nosotros (1386a27-28). La percepción de la propia vulnerabilidad se convierte, de hecho, en parte de la definición; de la lógica de la compasión se sigue, pues, que el compasivo tema también por sí mismo (aunque no necesariamente al mismo tiempo, pues en 1386a22 se señala que un fuerte temor por sí mismo puede neutralizar temporalmente la compasión). La mayoría de las ocasiones de temor son también ocasiones de compasión, y ciertamente Aristóteles enuncia la otra mitad del bicondicional en 1382-b2627; pero en realidad esto es una cierta exageración, puesto que algunas ocasiones enumeradas para el miedo son ocasiones en que uno sabe que ha hecho algo malo y teme un (merecido) castigo; éstas no serán ocasiones de compasión (hacia otros).

En resumen, estas emociones tienen una rica estructura cognitiva. Está claro que no son oleadas irreflexivas de afectos, sino maneras de ver objetos con discernimiento, y sus condiciones necesarias son creencias de diversos tipos. Pero ahora podemos decir más. En efecto, observando las exposiciones que hace Aristóteles, podemos ver que las creencias han de considerarse partes constitutivas de lo que la emoción *es*. El miedo y la compasión son ambas emociones dolorosas. En ningún punto de su análisis intenta siquiera Aristóteles distinguir las emociones mediante la descripción de diferentes variedades de sentimientos dolorosos o (en su caso) placenteros. En lugar de ello, las emociones se distinguen por referencia a sus creencias características. No podemos describir el sufrimiento característico del *miedo*, ni decir cómo se diferencia el miedo del pesar o la compasión, sin decir que es

sufrimiento *por el pensamiento de* un cierto tipo de acontecimiento futuro que se cree inminente. Pero si las creencias son parte esencial de la definición de la emoción, hemos de decir que su papel no es meramente el de una condición necesaria externa. Deben considerarse *partes constitutivas* de la emoción misma.

Podemos ir aún más lejos. No es como si la emoción tuviera (en cada caso) dos elementos constitutivos diferentes, cada uno de ellos necesario para que surja la emoción en su totalidad, pero experimentable cada uno con independencia del otro. Pues Aristóteles deja claro que la sensación misma de sufrimiento o placer depende del componente de creencia y queda eliminado por la eliminación de éste. Usa dos preposiciones griegas, *ek* y epí, para describir la íntima relación existente entre la creencia y el sentimiento: hay una relación *causal* (el miedo es un sufrimiento y una turbación «a raíz de» —*ek*— el pensamiento de males inminentes), y también una relación de *intencionalidad* o *referencialidad*: la compasión se define como «sentimiento doloroso *referido a* [*epí*] la apariencia de que alguien está sufriendo…». De hecho, ambas relaciones están claramente presentes en ambos casos: porque tan verdad es que el sufrimiento de la compasión lo produce el pensamiento de que otro está sufriendo —el análisis retórico de Aristóteles se basa en eso— como que el miedo es sufrimiento *referido a* un mal futuro imaginado. [21]

¿Son las creencias condiciones *suficientes* a la vez que *necesarias* para la emoción en su totalidad? (Dado que está claro que son por sí mismas condiciones suficientes, lo que nos preguntamos aquí es si son también causas suficientes del otro elemento constitutivo de la emoción, el sentimiento de dolor o de placer.) El texto no nos brinda una información totalmente clara al respecto. En los capítulos sobre la emoción encontramos frases de la forma: «Si piensan X, entonces experimentarán la emoción Y»; esto sugiere con bastante fuerza un enfoque de condición suficiente. En un caso, Aristóteles puede incluso formular la opinión siguiente: «Es forzoso que tengan miedo

quienes creen que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos que pueden provocarlo» (1382b33-35). En general, toda la importancia de hablarle tanto al aspirante a orador de las creencias de la gente emocionada reside en la necesidad de que él disponga de mecanismos con los que suscitar esas emociones. El orador, escribe Aristóteles, debe conocer los objetos y los motivos de la cólera: «Pues si sólo contamos con uno o dos de éstos, pero no con todos, no es posible que se inspire [empoieîn] la ira; y lo mismo ocurre con las demás pasiones» (1378a24-28).

Podría parecer que nuestro pasaje del *De anima* brindaba un contraejemplo: el valiente tiene los mismos pensamientos que el cobarde, pero no siente miedo. Deberíamos, sin embargo, preguntarnos si la creencia es efectivamente la misma. El valiente se dice a sí mismo: «El enemigo se acerca». No se dice, creo, a sí mismo: «Se aproxima un terrible mal capaz de causar gran sufrimiento y destrucción». O si dice eso, parece razonable suponer que esté ya asustado. (Los valientes, al menos en la *Ética nicomáquea*, sienten miedo ante la idea de la muerte.) En resumen: si tenemos claro qué piensa exactamente la persona en cuestión —con todos los elementos que permiten valorarlo—, los contraejemplos aducidos pierden peso. Veremos que ésta es también una cuestión importante en la teoría estoica, donde destaca el contenido valorativo del juicio de la persona emocionada. Podemos concluir, pienso, que, aunque no hay pruebas claras a favor de un enfoque de condición suficiente, Aristóteles ha de creer que, al menos durante una gran parte, si no la mayor parte, del tiempo, la creencia es suficiente para causar el complejo pasional, de lo contrario no estaría tan orgulloso de su técnica retórica.

Me he centrado en esas dos emociones por razones que pronto quedarán patentes: ilustran de manera especialmente clara la estructura normativa de la emoción según Aristóteles y la conexión de esa estructura con las opiniones antiplatónicas de Aristóteles respecto de la suerte. Pero otras emociones que también serán importantes para nosotros en este libro son objeto de un

análisis similar. La cólera es especialmente compleja, pues está compuesta de un sentimiento agradable y otro doloroso, asociados ambos con conjuntos de creencias diferentes, aunque estrechamente relacionados. Requiere, por un lado, la creencia de que uno (o algún ser querido de uno) ha sido menospreciado, ofendido o insultado de manera grave por la acción voluntaria de un tercero (1380a8); esto, insiste Aristóteles, es una experiencia dolorosa. (Una vez más, el sufrimiento no es un elemento separado causado directamente por el mundo; lo causa *la creencia de que* uno ha sido menospreciado. Si la creencia es falsa, uno sentirá no obstante ese sufrimiento; en cambio, si ha sido menospreciado sin saberlo, no lo sentirá.) Una vez más, estas creencias son constituyentes necesarios de la emoción. Aristóteles deja claro que, si la persona airada descubriera que el supuesto menosprecio no ha tenido lugar en absoluto, o que no ha sido deliberado (1380a8-10), o no ha sido obra de la persona que uno pensaba (1378a34-b1, 1380b25-29), cabe esperar que la cólera desaparezca. Igualmente, si uno juzga que el objeto de ofensa es intrascendente y no grave (perì mikrón, 1379b35, y véase 1379b3132). Pero Aristóteles sostiene que la cólera requiere, asimismo, un deseo de venganza, el pensamiento de que sería bueno que recayera un castigo sobre la persona que cometió la ofensa (y la idea de esa rectificación de la balanza es agradable [1378b1 y sigs.]). Todo el esfuerzo del orador —tanto en inspirar cólera como en calmar a la gente indignada (II, 3)— va dirigido hacia esta compleja estructura cognitiva.

El tema del amor es altamente complejo en el pensamiento de Aristóteles. Pero como el amor, y su relación con la cólera, será un tema de primera magnitud para los filósofos helenísticos, las bases de su discusión se expondrán brevemente. La rúbrica general bajo la que Aristóteles analiza el amor es la de φιλία (philía), que, hablando estrictamente, no es en absoluto una emoción, sino una relación con componentes emotivos. Pero el hecho de que la analice junto con otras emociones en la *Retórica* demuestra hasta qué punto reconoce la importancia de esos componentes. La relación misma

exige afecto mutuo, benevolencia mutua, mutuo beneficio por mor del otro y conciencia mutua de todo eso. Tanto en la *Retórica* como en la *Ética nicomáquea* queda meridianamente claro el contenido cognoscitivo de las emociones de philía, pues Aristóteles nos informa con detalle de que las personas que se aman lo hacen basándose en su creencia de que el objeto de su amor tiene el rasgo o los rasgos en cuestión, así como en su creencia de que el objeto tiene buena disposición hacia ellas, etc. Está perfectamente claro que, si alguna de estas creencias es falsa o acaba siéndolo, el amor se extinguirá, a no ser que entretanto se establezca alguna otra base. (Así, un amor basado en una concepción del otro como alguien con quien es agradable estar, sostiene Aristóteles, se transforma con el tiempo en un amor basado en el aprecio del buen carácter.) [22] El amor erótico lo trata como un caso especial de philía que se caracteriza por una especial intensidad. Habitualmente empieza con una concepción de la otra parte como agradable; pero puede madurar hasta convertirse en una philía basada en el carácter. O bien, si empieza asimétricamente, como un deseo de una parte por la otra —de modo que no cuenta propiamente como philía en absoluto—, puede, a medida que las partes llegan a conocerse mejor entre sí, desarrollarse en el sentido de una mayor reciprocidad y llegar a ser philía. [23] En cualquier caso, la descripción bajo la cual se perciben mutuamente las partes, y las creencias que tiene cada una acerca de la otra, son fundamentos indispensables de la emoción.

IV

En un examen ulterior, las creencias inherentes a los casos fundamentales de emoción demuestran tener un rasgo general en común, como ya Sócrates y Platón habían observado. [24] En efecto, todos ellos comportan la atribución de gran valor a objetos del mundo exterior al agente, objetos que él o ella no controlan por completo. El amor, a todas luces, es un apego profundo a otra vida separada de la propia, [25] que debe permanecer como un cen-

tro separado de movimiento y elección, sin ser absorbido ni fundido, a fin de que la relación de amor resulte posible sin más. Y en las formas de amor que Aristóteles valora más, los participantes se ven uno a otro como buenos caracteres y, por tanto, como plenamente capaces de elegir el bien con independencia; si uno controlara al otro, siquiera en la medida en que un padre controla a un hijo, el amor sería aparentemente menos bueno como amor. Pero entonces, como sabe Aristóteles, es perfectamente posible que la relación se rompa, sea por muerte, separación o traición. De modo que los amores de naturaleza algo más que casual requieren una creencia en la propia falta de autosuficiencia con respecto a algunas de las cosas más importantes de la vida.

En la compasión y el miedo hay creencias conexas. Porque quien no dé importancia a las cosas que pueden ser dañadas por el mundo no tendrá nada que temer y, por tanto, ninguna razón para compadecerse de los demás cuando esas mismas cosas sufren daños en su ámbito. La relación de las cosas que pueden dar pie a la compasión —pérdidas de amigos e hijos, problemas de salud, oportunidades perdidas, etc.— darán, todas ellas, origen a la compasión sólo si esos objetos son estimados en alguna medida. Aristóteles los selecciona porque los valora (como veremos); no dice que uno se compadezca de alguien por perder una uña o que tema la destrucción de una horquilla. En la compasión y el miedo reconocemos nuestra vulnerabilidad ante las circunstancias de la vida; Aristóteles deja claro que únicamente tenemos esas emociones si de verdad pensamos que la vida tiene algo que ofrecernos y que ese algo importa realmente. La cólera está estrechamente relacionada con lo anterior: en efecto, en la cólera reconocemos nuestra vulnerabilidad ante los actos de otras personas. De nuevo, no nos encolerizamos si juzgamos que el menosprecio recibido carece de importancia.

Tal como sugiere este hecho, las creencias que fundamentan las emociones están mutuamente entrelazadas, en el sentido de que cualquier apego profundo a cosas o personas que uno no controla puede suministrar la base

para cualquiera de las principales emociones, dados los oportunos cambios de circunstancias. Cuando uno se interesa por un amigo o un miembro de la familia, por ejemplo, tiene, además de amor por él, motivo de temor si esa persona sufre alguna amenaza, o pesar si muere, o compasión si sufre inmerecidamente, o cólera si un tercero le hace daño. El amor proporciona también a la cólera un tipo de fundamento diferente: porque, como observa Aristóteles, esperamos que aquellos que amamos nos traten especialmente bien, de manera que, si no lo hacen, su menosprecio nos resulta tanto más hiriente y nos enojamos con ellos más que con los extraños (1379b2-4).

Supongamos ahora, con Sócrates, que «no existe mal alguno para el hombre bueno» (*Apología*, 41D, y véase 30CD). O bien, como el Sócrates de la *República* de Platón sigue argumentando, que «una persona buena se basta perfectamente a sí misma para vivir bien» (387388). (Ello es así, según Sócrates, porque la virtud no puede verse afectada por las circunstancias externas y es, además, suficiente para la eudaimonía.) [26] Si esto es así, como sigue argumentando la *República*, no habrá lugar para las emociones de compasión, miedo y pesar. Pues nada que no sea desviarse de la virtud merece ser tomado muy en serio; y desviarse de la virtud, que por definición es algo que cae bajo el control del individuo, es motivo de censura y reproche, no de compasión. Las cosas que suelen considerarse motivo de temor y compasión —pérdidas de seres queridos, pérdidas de fortuna y de posición política— no lo son realmente: pues «nada humano hay digno de gran afán» (*Rep.*, 604B12-C1). La poesía trágica, que expone esas cosas como si tuvieran gran trascendencia, ha de ser desterrada de la ciudad, porque «nutre en nosotros el sentimiento de lástima, fortaleciéndolo» (606B). Aunque los guardianes de Platón están autorizados a albergar una cierta dosis de cólera —dirigida hacia los enemigos de la ciudad—, es obvio que la mayoría de los motivos de cólera quedan también suprimidos al suprimir la vulnerabilidad: la persona buena no tiene ninguna necesidad de venganza, pues los desprecios que otros consideran ofensas y daños no le preocupan

en absoluto.[27] Y aunque una cierta clase de amor está presente en la ciudad de los virtuosos, dista mucho de ser la clase de amor que describe la tragedia y que mucha gente valora. En efecto, se basa en la norma de la autosuficiencia del virtuoso y en la doctrina de que la persona buena «es quien menos necesita de los demás […]. Por tanto, para ella será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo, un hermano o […] cualquier otra cosa semejante» (387DE).

Enfrentado al amor, el pesar y la compasión de los mortales ordinarios, se erige el ideal del «carácter reflexivo y tranquilo, siempre semejante a sí mismo» (604E). Platón observa que es difícil representar esa figura en el teatro, pues los auditorios están acostumbrados a una emotividad más inestable. Los diálogos de Platón, sin embargo, representan dicha figura: un Sócrates que se preocupa muy poco ante la perspectiva de su propia muerte y que lleva a cabo su indagación filosófica sin importarle las circunstancias externas. El *Fedón* arranca de una historia que tiene todos los ingredientes de la emoción trágica: sus interlocutores observan que, como es lógico, esperaban sentir compasión. Pero no llegaron a sentirla, porque la actitud de Sócrates ante su muerte inminente privaba de sentido esa respuesta (58E, 59A). Jantipa es obligada a marcharse a causa de sus lágrimas y Apolodoro recibe una severa reprimenda por su comportamiento «mujeril» (60A, 117D). Sócrates, en cambio, lleva adelante su búsqueda del conocimiento sin temor, rencor ni lamentos.

Lo que todo esto pone en claro es que las emociones, además de no ser «irracionales» en el sentido de no cognoscitivas, se basan en toda una familia de creencias sobre el valor de las cosas externas que serán consideradas falsas e irracionales (en sentido normativo) por un amplio segmento de la tradición filosófica. Esta tradición antitrágica alcanzará su máximo desarrollo en las escuelas helenísticas, y especialmente en la Estoa.

V

A diferencia del Sócrates de la *República*, Aristóteles no cree que la persona buena, la persona de sabiduría práctica, «se baste a sí misma» para la *eudaimonía* y sea, por consiguiente, insensible al pesar y al miedo. Según él, es *correcto* apesadumbrarse por la muerte de un amigo, pues ello supone reconocer la importancia del vínculo y de la persona. Respecto al miedo: en *Ética nicomáquea*, I, admite lo apropiado del miedo, insistiendo en la posibilidad de calamidades tan grandes que puedan desposeer de la *eudaimonía* misma a alguien a quien le van bien las cosas. [28] Más adelante, en su exposición de cuál es el coraje adecuado, explicita esto mismo, insistiendo en que la persona con coraje sentirá ciertamente miedo y sufrimiento ante la perspectiva de la muerte, a causa del valor que, con toda razón, atribuye a su propia vida. Definiendo el miedo de la misma manera que en la *Retórica* (1115a9), insiste en que no todos los temores son adecuados. (Por ejemplo, uno podría temer a un ratón, cosa que se considera tan absurda que raya en lo patológico [1149a8].) Por otro lado, «algunas cosas han de temerse y es noble temerlas, y no hacerlo es vergonzoso» (1115a12-13). Como objetos dignos de temor menciona la deshonra, que los propios hijos o la esposa sean atacados o muertos y, por encima de todo, la propia muerte. La persona valiente teme la muerte, pero «como se debe y como la razón lo permita a la vista de lo que es noble» (1115b11-13). De hecho, añade Aristóteles, «cuanto más posea la virtud en su integridad y más eudaímōn sea [una persona], tanto más penosa le será la muerte […] pues conscientemente quedará privada de los mayores bienes, y esto es doloroso» (1117b1013). Una persona totalmente impávida no impresiona a Aristóteles como alguien virtuoso (lo que implicaría la posesión de la razón práctica), sino más bien como alguien desequilibrado. «El que se excede por falta de temor carece de nombre […] pero sería un loco o un insensible, si no temiera nada, ni los terremotos, ni las olas, como se dice de los celtas» (1115b24-27).

La compasión se estudia menos en los escritos éticos, pues éstos se centran en virtudes que uno debería cultivar en sí mismo más que como res-

puesta a las acciones y a la suerte de los demás. La discusión sobre los reveses de la fortuna en *Ética nicomáquea*, I, sin embargo, implica que Aristóteles reconoce la legitimidad de una serie de motivos de compasión, a saber, los mismos en los que se centraba la *Retórica* en su tratamiento de esa emoción. Y en el examen de la acción voluntaria y la acción involuntaria, Aristóteles habla de compasión en relación con acciones que son involuntarias debido a una ignorancia no culpable (la clase de acción que él atribuye a Edipo en la *Poética*) (*EN*, 1109b30-32, 1111a1-2).

En resumen: hay cosas en el mundo por las que es correcto preocuparse: los amigos, la familia, la propia vida y la salud, las condiciones materiales de la acción virtuosa. Éstas pueden verse dañadas por acontecimientos que escapan a nuestro control. Por esa razón es correcto sentir un cierto temor. La persona buena, más que ser una persona impávida, es alguien que sentirá un grado de temor apropiado más que uno inapropiado, *y* que no será disuadido por ello de hacer lo que es debido y digno. Los objetos de temor son objetos apropiados de compasión cuando afectan a otra persona. La educación del miedo y la compasión en su justa medida consistiría en aprender cuáles son los apegos adecuados y cuáles los perjuicios que uno puede razonablemente esperar en diversas circunstancias.

La cólera recibe un tratamiento similar. Por un lado, Aristóteles cree sin duda que mucha gente se encoleriza demasiado y por razones insuficientes. Su elección del sustantivo «mansedumbre» (praótēs) para designar la adecuada disposición virtuosa en este campo refleja su decisión consciente de desplazar la virtud más hacia el extremo no colérico que hacia el colérico del espectro (1125b26-29). La persona virtuosa, escribe, se encoleriza sólo «tal como aconseja la razón, y sólo contra las personas y por el tiempo que corresponde» (1125b35-1126a1). Si por algo peca, es por defecto, «ya que el manso no es vengativo, sino, por el contrario, indulgente [syngnōmonikós]» (1126a1-3). La razón, sin embargo, le indica a esa persona que exis-

ten algunas razones de mucho peso para encolerizarse, en relación con el daño causado a cosas por las que merece realmente la pena preocuparse:

> El defecto, ya se trate de una incapacidad por encolerizarse [aorgesía] o de otra cosa, es censurado. Pues los que no se irritan por los motivos debidos o en la manera que deben o cuando deben o con los que deben, son tenidos por necios. Un hombre así parece ser insensible y sin padecimiento, y, al no irritarse, parece que no es capaz tampoco de defenderse, pero es servil soportar la afrenta o permitir algo contra los suyos (1126a3-8).

Ser esclavo, según Aristóteles, es estar a disposición de otro, ser el «instrumento vivo» del proyecto de vida de otra persona, carecer de la capacidad íntegra de elegir por uno mismo (*Pol*., I, 4). Aristóteles, pues, dice aquí que suponiendo que uno se haya comprometido a fondo con personas y cosas que puedan ser dañadas por un tercero, no honrar esos compromisos equivale a perder la propia integridad. La cólera se presenta como una motivación necesaria para defender las cosas amadas (presumiblemente porque se considera la cólera como un reconocimiento de que el objeto dañado tiene importancia y, sin ese reconocimiento, uno no tendría ninguna razón para defenderlo). La creencia en la importancia del objeto, unida a la creencia de que el menosprecio o el daño había sido voluntario, se consideraba (habitualmente) una condición suficiente para la cólera. Así, donde no aparece la cólera, uno puede llegar a la conclusión de que algunas de las creencias pertinentes probablemente no se den tampoco. Si el agente cree que se ha producido un perjuicio y que ha sido voluntariamente infligido, pero no está airado, entonces, si seguimos el planteamiento aristotélico, habremos de concluir que el agente no ha considerado el perjuicio demasiado importante. Es esta conexión conceptual entre la cólera y el reconocimiento de la importancia del daño lo que explica por qué Aristóteles lo considera necesario para la acción defensiva, no porque desempeñe alguna especie de función hidráulica irreflexiva. Lo esencial es que, si uno no tiene las creencias que intervienen en el estado de cólera, es difícil ver por qué habría uno de arriesgar la vida, o hacer siquiera esfuerzos dolorosos, para defender el objeto en cuestión. (Este problema aparecerá en los planteamientos epicúreos y estoi-

cos, en los capítulos 7, 11 y 12.) La persona mansa no es especialmente dada a la venganza, como Aristóteles ha dicho. Pero cuando se trata de los compromisos más serios, el hecho de no actuar parece mostrar falta de «percepción»; y si uno tiene esas percepciones prácticas, entonces parece obligado a encolerizarse. La cólera, en esos casos, es un reconocimiento de la verdad.

Las emociones, en opinión de Aristóteles, no son siempre correctas, de la misma manera que tampoco lo son siempre las creencias o las acciones. Han de ser educadas y armonizadas con una visión correcta de la buena vida humana. Pero, una vez educadas, no son esenciales simplemente como fuerzas impulsoras de la acción virtuosa: son también, como he sugerido, ejercicios de reconocimiento de la verdad y el valor. Y como tales no son simplemente instrumentos de la virtud, sino partes constitutivas de la actuación virtuosa: la virtud, como Aristóteles no se cansa de decir, es una «disposición media» (disposición a llevar a cabo lo que corresponde) «en relación con las pasiones y las acciones» (*EN*, 1105b25-26, 1106b16-17, etc.). Lo que esto significa es que, si la acción aparentemente correcta se eligiera sin la motivación y reacción emotiva adecuada, no contaría, para Aristóteles, *como una acción virtuosa*: una acción es virtuosa sólo si se hace *de la manera como* la haría una persona virtuosa. Todo esto forma parte de la dotación de la persona con sabiduría práctica, de aquello en lo que consiste la racionalidad práctica. La racionalidad reconoce la verdad; el reconocimiento de algunas verdades éticas es imposible sin emoción; de hecho, ciertas emociones comportan esencialmente esos actos de reconocimiento.

VI

La persona dotada de sabiduría práctica, por tanto, se enfrentará a una situación concreta dispuesta a responder a ella de una manera emocionalmente apropiada. Qué es apropiado lo determina la teoría ética general mediante la función que asigna a los bienes externos susceptibles de ser dañados. Esta

teoría ética es crítica respecto de gran parte de las enseñanzas de Aristóteles. La gente suele valorar un número excesivo de esas cosas externas, o las valora demasiado, no lo bastante. Así, tienen una relación emotiva excesiva con el dinero, las propiedades y la reputación, y no suficiente con las cosas que valen realmente la pena. Una importante función de la crítica filosófica es insistir en el papel fundamental de la acción virtuosa, que puede controlarse causalmente mediante el propio esfuerzo. Pero este control no es ni ha de ser absoluto. Las emociones reconocen la existencia de valor fuera de uno mismo; al hacerlo, con frecuencia reconocen la verdad.

En la educación de Nikidion en el Liceo cabe esperar que la experiencia emocional desempeñe un papel central. Si nuestra exposición hasta aquí ha sido correcta, un examen intelectual distante y sin emotividad alguna de todas las opiniones verdaderas parece imposible: al evitar la emoción, uno evita una parte de la verdad. En el proceso de clasificar creencias e intuiciones, pues, Nikidion y sus condiscípulos se basarán en sus respuestas emocionales y su recuerdo de la experiencia emocional como guías para la verdad ética. Enfrentada a preguntas como «Una vida sin amigos, ¿sería completa o incompleta?» y «¿Es éste un caso de acción valerosa o no?», ella deliberará ensimismada, consultando sus propios sentimientos de temor, amor y pesar, así como otros juicios pertinentes. Su deliberación será por eso mismo (según su maestro) más racional, no menos. Y, tal como se desprende de la concepción del desarrollo moral que tiene Aristóteles, [29] el mismo proceso de escrutinio refinará a su vez las emociones, tal como refina y educa todos los elementos de razón práctica que intervienen en el proceso, haciéndolos más penetrantes y adaptados a su objeto, más capaces de enfrentarse a nuevas situaciones en el futuro. Además, la vida que Nikidion y sus condiscípulos construyen, a medida que avanzan en la determinación precisa de su «objetivo», contendrá experiencias emotivas de ciertos tipos como valiosos elementos de la virtud. Basándose en las emociones y prosiguiendo su culti-

vo, podríamos decir que tratan de mantener un buen estado de salud e incluso de mejorarlo.

Parece, no obstante, haber una tensión en la posición de Aristóteles. Por un lado, describe las emociones como estrechamente ligadas a ciertos juicios y susceptibles, por consiguiente, de modificarse con la modificación del juicio. Este enfoque implica no sólo que las emociones pueden desempeñar un papel dentro de la deliberación racional, sino también que pueden modificarse de la misma manera que las creencias de todo tipo: *mediante* la deliberación y la argumentación. Por otro lado, tal como vimos en el capítulo 2, establece una distinción tajante entre la formación del carácter y el estudio filosófico de la ética, basándose en que las emociones deben estar equilibradas *antes de* que el discípulo pueda sacar algún provecho de sus argumentos filosóficos. ¿Por qué, adoptando el punto de vista que él adopta sobre la emoción, parece insistir en una separación entre la formación del carácter y la filosofía? ¿Por qué no ha de poder el argumento filosófico por sí solo moldear el carácter? Esta pregunta es de importancia evidente para determinar el alcance y la utilidad medicinal de la filosofía: en efecto, era la exigencia de *paideia* previa lo que hizo del Liceo un lugar inhóspito para la Nikidion de la vida real (sin disfraz).

En primer lugar debemos hacer más sutil ese contraste. Está claro que ninguna de las escuelas puede esperar ayudar a alguien cuya vida es tan desordenada que no puede seguir con regularidad un curso de estudio ni participar en un intercambio de argumentos. Epicuro exige en cada discípulo la voluntad de entregarse a un duro trabajo intelectual, a pesar de que su planteamiento exige menos independencia dialéctica que el de Aristóteles; otro tanto vale prácticamente para los escépticos; y los estoicos exigirán mucho más. Así, si Aristóteles habla únicamente de la persona que es demasiado desordenada como para estudiar y argumentar, estas escuelas pueden estar de acuerdo. Por otro lado, Aristóteles piensa claramente que sus argumentos pueden modificar muchas creencias, entre ellas algunas que sirven de base a

diversos temores y sentimientos de cólera. En este sentido, incluso él debe admitir que, en la medida en que argumentos como los suyos tengan valor práctico, influirán en las pasiones. El estudiante que trabaje con seriedad sobre la *Ética nicomáquea*, partiendo de la posición del joven aristócrata que ha recibido la educación estándar en la Atenas de Aristóteles, acabará probablemente con sentimientos de cólera y temor algo diferentes y con elecciones diferentes en la esfera del amor y la amistad.

Pero esto no elimina la distinción; por lo que habremos de investigarla más. ¿Por qué ha de insistir Aristóteles en la necesidad de un sólido fundamento de buen carácter *antes de* la aplicación de la medicina filosófica? ¿De dónde piensa que procede ese fundamento y por qué lo considera de un tipo diferente de las demás creencias y juicios que se forman y modifican a través de la enseñanza?

Primeramente, en muchos de los pasajes en que Aristóteles trata de la formación no intelectual y de la necesidad de disciplina está probablemente pensando, sobre todo, en los apetitos corporales, que tienen un sustancial componente no cognoscitivo, aunque en cierta medida responden también a la razón. Aristóteles parece creer que los jóvenes tienen dificultades en cuanto a la constancia ética que derivan de sus apetitos, especialmente del apetito sexual (véase *Rhet*., II, 12, 1389a3 y sigs.). Para esos deseos parece ser esencial el tiempo de maduración; si no dejamos margen para ello ni proporcionamos algún tipo de formación previa no filosófica, nunca tendremos personas suficientemente estables y capaces de concentrarse en la filosofía.

En segundo lugar, Aristóteles cree que las emociones, a diferencia de muchas otras creencias, se forman ante todo en la familia, en las más primerizas interacciones del niño con sus padres y otros seres queridos. El amor de los padres y la gratitud del hijo por el amor de ellos son fundamentales para la motivación y la formación de pasiones de todo tipo en la vida posterior, tal como Aristóteles argumenta contra Platón. Vemos aquí una razón de

por qué, aun sosteniendo un enfoque fuertemente cognitivo de las emociones —el amor y la gratitud se basan, según dice, en ciertas percepciones y pensamientos, cuya ausencia en la ciudad de Platón lleva, según dice, al desinterés—, Aristóteles pudo pensar que filosofar con adultos poco puede hacer para cambiar esas pautas básicas. Tomemos un individuo criado en la ciudad de Platón, sin familia, y seguramente será imposible, en su vida ulterior, inculcarle los pensamientos y los apegos propios de la familia. Por otro lado, los primeros años de la vida en familia allanan el camino para futuros apegos a los amigos y a la ciudad, de una forma tan profundamente arraigada en la personalidad que uno podría preguntarse hasta dónde puede llegar el examen filosófico en la tarea de alterar esas estructuras, aun cuando deban considerarse defectuosas.[30] Puede que sea ésta la razón de que, en la *Ética nicomáquea*, Aristóteles se refiera con frecuencia a las emociones como «irracionales»; aunque, estrictamente hablando, sus teorías no le autorizan a emplear esa palabra referida a ellas en cualquiera de sus sentidos reconocidos: en efecto, desde su punto de vista ni dejan de ser cognitivas ni son (normativamente) injustificadas y falsas. Pueden, no obstante, ser más resistentes a la modificación por la enseñanza que otras creencias y juicios, debido a su historia.[31] Aunque son dependientes de la creencia y el juicio, las emociones pueden depender de un tipo de creencia y juicio menos accesible al escrutinio dialéctico que la mayoría de las demás creencias de la persona.

Aquí Aristóteles ha tocado un punto de extraordinaria importancia. Aunque no ha desarrollado por completo su argumentación. Hace falta algo más que unas cuantas afirmaciones antiplatónicas para mostrar *cómo* las emociones se originan en la infancia y en qué medida, siendo ése el caso, siguen estando abiertas a la persuasión terapéutica. Esta idea, si se llevara hasta las últimas consecuencias, cambiaría la filosofía, pues implica que la filosofía, si quiere hacerse eficazmente cargo de las emociones, debe llegar hasta unas profundidades de la personalidad que la desapasionada dialéctica no

puede alcanzar. Los pensadores helenísticos desarrollarán la idea y aceptarán el desafío.

VII

Pero la idea de Aristóteles sugiere algo más. Sugiere que la filosofía no se basta a sí misma como moldeadora de almas. Antes de su encuentro con la filosofía —antes, en realidad, de cualquier encuentro que pueda tener con cualquier filosofía imaginable—, Nikidion posee una vida de relaciones materiales e institucionales. Y esa vida la moldea, para bien y para mal. Es hija de sus padres: el amor y cuidado de éstos, o su ausencia, la conforma. Es hija de unas circunstancias materiales de penuria o abundancia; está sana o enferma, hambrienta o saciada, y esto, una vez más, la conforma: no sólo da forma a su salud, sino también a sus esperanzas, expectativas y temores, a sus capacidades de razonamiento. Es hija de su ciudad y sus instituciones; y esas instituciones conforman su capacidad para la vergüenza y la autoestima, para la mezquindad o la generosidad, para la codicia o la moderación. Este proceso de formación penetra a fondo en el alma, afectando profundamente su desarrollo, con independencia de la filosofía.

Esto le asigna otra tarea a la filosofía. Una tarea política. La filosofía puede ocuparse de los estudiantes de uno en uno y perfeccionar su capacidad para llevar una buena vida. Pero puede también, y quizá con carácter más urgente, reflexionar sobre las condiciones materiales y sociales de sus vidas, con el objetivo de configurar instituciones que permitan a la gente ser de tal manera que puedan, si quieren, perfeccionarse al modo filosófico. Los estudiantes de Aristóteles no persiguen simplemente su propia eudaimonía, sino también la de los demás: en efecto, reflexionan sobre la configuración de las instituciones políticas, partiendo de la idea de que el mejor ordenamiento político es aquel «que permita a cualquier ciudadano prosperar más y llevar una vida feliz» (*Pol*., VII, 2; véanse las reflexiones precedentes). La crítica que hace Aristóteles de otros ordenamientos políticos en

el libro VII de la *Política* presta mucha atención a las condiciones que conforman las emociones; otro tanto puede decirse de su esbozo de ciudad ideal en *Política*, VII-VIII.

Resumiendo: el aparente conservadurismo de la educación dialéctica de Nikidion por Aristóteles es sólo aparente. El cambio radical queda excluido de la parte de su sistema educativo que se ocupa de ella como individuo. Pero eso no es todo lo que hace la filosofía. Los individuos que se consagran a ella toman parte en una tarea que es a la vez radical y de largo alcance: la configuración de una sociedad en la que el dinero no se valorará como un fin, en la que el honor no se valorará como un fin, en la que la guerra y el dominio imperial no se valorarán como fines: una sociedad, en definitiva, en la que el funcionamiento de los individuos humanos con arreglo a su libre elección y a la razón práctica será el fin último de las instituciones y las opciones elegidas. Cierto que Nikidion ha de ser miembro de una élite para poder sacar partido de los argumentos concebidos por Aristóteles; sin embargo, el objeto de su educación es capacitarla para brindar una buena vida a los demás, aun a los menos próximos, por medio de la política.

Pero la ciudad ideal —incluso la de Aristóteles— es todavía una ciudad celeste. [32] Ninguna de las ciudades existentes llega a merecer, siquiera por aproximación, la aprobación de Aristóteles. Por eso, a una compasiva Nikidion que reflexiona sobre esta concepción de la filosofía, podría empezar a parecerle que es una fórmula que garantiza la perpetuación de la infelicidad. ¿Qué ha de hacer uno con las personas de carne y hueso que pueblan el mundo mientras espera que la política llegue a ser racional? Quizá sea verdad que la filosofía puede hablar de la configuración de las instituciones; pero difícilmente puede hacer nada para convertir sus concepciones en realidad. Alejandro Magno no fue un buen discípulo de Aristóteles y contribuyó a modelar el mundo mucho más de lo que ningún filósofo podría nunca soñar. ¿Deben, pues, los filósofos dar por perdidas las vidas de quienes viven bajo instituciones deficientes? La concepción aristotélica de las emo-

ciones parece proporcionar material apto para ayudar a la gente de carne y hueso. Si las emociones están formadas por creencias y no se reducen a algún otro proceso irreflexivo, entonces parece posible intervenir en esas creencias y modificarlas en cada caso individual, con o sin cambio político radical. ¿No habría de seguir esa orientación un filósofo compasivo?

En resumen: si uno le da la razón a Aristóteles, entonces la filosofía poco puede hacer por aliviar las desdichas reales del mundo. Puede, eso sí, perfeccionar a los jóvenes y afortunados aristócratas que ya poseen un cierto grado de perfección. Puede indicar el camino hacia un ideal que puede tener, o no, posibilidades de realizarse en algún lugar y tiempo. Ésos son los límites de su eficacia práctica. No obstante, si uno concibe la filosofía como un arte médico para el alma humana, es poco probable que acepte esto como la última palabra sobre el tema. Porque la medicina no tendría valor alguno como medicina si se limitara a dar vitaminas a las personas sanas y concebir impracticables esquemas de seguro médico ideal. Su misión está aquí y ahora, con los sufrimientos de este paciente concreto. Si no hace nada para aliviarlos, no hace nada en absoluto. Los filósofos helenísticos piensan así acerca de la filosofía. Ésa es la razón por la que ven que han de dejar atrás a Aristóteles.

Capítulo 4

CIRUGÍA EPICÚREA: LA ARGUMENTACIÓN Y EL DESEO VANO

> La crítica ha arrancado las imaginarias flores de la cadena, no para que el hombre arrastre la cadena sin veleidades ni consuelo, sino para que pueda librarse de la cadena y arrancar flores auténticas.
>
> MARX, «Para una contribución a la crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel»

I

Epicuro escribió: «Vacío es el argumento de aquel filósofo que no permite curar ningún sufrimiento humano. Pues de la misma manera que de nada sirve un arte médica que no erradique la enfermedad de los cuerpos, tampoco hay utilidad ninguna en la filosofía si no erradica el sufrimiento del alma». [1] También dijo: «Lo que produce alegría insuperable es haber escapado a un gran mal. Y en esto consiste el bien: si se da con él con acierto y luego se para uno y no da vueltas [peripatēi] charlando estúpidamente acerca del bien» (Us. 423 = Plutarco, *Non posse*, 1091B). La conjunción de estas dos afirmaciones, la segunda de las cuales parece ser una pulla contra la argumentación ética aristotélica (peripatética) sugiere la siguiente crítica: los argumentos éticos aristotélicos son vacíos e inútiles porque no están suficientemente comprometidos con la única tarea propia del argumento filo-

sófico, a saber, el alivio de la desdicha humana. Son insuficientemente prácticos, o prácticos de una manera insuficientemente eficaz. Trataré ahora de establecer que ésta era de hecho la opinión de Epicuro, a fin de investigar su reproche y estudiar el carácter de su terapia.

La dialéctica aristotélica, tal como he argüido, hace varias suposiciones discutibles en relación con la naturaleza de las creencias éticas de las personas corrientes. Da por supuesto que esas creencias son esencialmente sanas: en ellas hay, junto a todo aquello que es falso, un grado tal de verdad que, en el proceso de su escrutinio, las creencias verdaderas resultarán ser «las más numerosas y las más fundamentales». Como quiera que las creencias en cuestión son en su mayoría fruto de aprendizaje social, el procedimiento presupone también la relativa buena salud de la sociedad circundante. Más aún, el método presupone que las creencias más importantes yacen cerca de la superficie de la razón del interlocutor, de tal manera que pueden sacarse a la luz mediante un sosegado intercambio dialéctico. Y, finalmente, el método parece presuponer que todo aquel a quien *habría que* ayudar mediante el proceso dialéctico *puede* recibir eficazmente esa ayuda: no descubre ninguna distancia insalvable entre la disponibilidad de la «terapia» racional y las necesidades de sus presuntos receptores.

Esos presupuestos le parecen a Epicuro, en el mejor de los casos, ingenuos y, en el peor, obtusos y carentes de sensibilidad. Nos invita a mirarnos a nosotros mismos, a nuestros amigos y a la sociedad en que vivimos. ¿Qué es lo que vemos cuando miramos si miramos honestamente? ¿Vemos acaso individuos serenamente guiados por la razón, cuyas creencias acerca de lo que es valioso son en su mayor parte correctas y bien fundamentadas? No. Vemos gentes que corren frenéticamente tras el dinero, la fama, las delicias gastronómicas, el amor pasional; gentes convencidas por la cultura misma, por las historias con que se las ha educado, de que esas cosas tienen mucho más valor del que tienen en realidad. Por todas partes vemos víctimas de la falsa publicidad social: gentes íntimamente convencidas de que no les es

posible vivir sin sus montañas de dinero, sin sus exquisiteces importadas, sin su posición social, sin sus amantes; y ello a pesar de que esas creencias son fruto de la enseñanza y puede ser que tengan poco que ver con los verdaderos valores. ¿Vemos, pues, una sociedad racional y sana, en cuyas creencias se puede confiar como material para una concepción verdadera de la buena vida? No. Vemos una sociedad enferma, una sociedad que valora el dinero y el lujo por encima de la salud del alma; una sociedad cuyas morbosas enseñanzas acerca del amor y el sexo convierten a la mitad de sus miembros en posesiones, deificadas y odiadas a la vez, y a la otra mitad en sádicos poseedores, atormentados por la ansiedad; una sociedad que mata a miles de personas con ingenios bélicos cada vez más ingeniosamente devastadores a fin de escapar del miedo corrosivo a la vulnerabilidad. Vemos una sociedad, sobre todo, cada una de cuyas empresas se halla envenenada por el temor a la muerte, un temor que no deja que sus miembros puedan paladear ningún gozo humano estable y los convierte en esclavos implorantes de corruptos maestros religiosos.

Insisto: ¿vemos personas que saben qué es lo que creen y desean, que pueden decirlo cuando se les pregunta sobre ello con los métodos directos empleados por Aristóteles? No. Dondequiera que miremos, vemos personas que ignoran profundamente lo que creen y lo que les motiva. Cuando se les pregunta, puede que den respuestas que demuestren impavidez y optimismo. Pero su afanosa y frenética actividad las traiciona: el miedo a la muerte está profundamente enraizado en sus corazones, un «aguijón invisible» que incita a la acción, «aunque a la persona misma le pasa inadvertido» (Lucrecio, III, 873, 878). ¿Qué puede hacer la serena dialéctica en esa situación? ¿Puede quebrar el poder distorsionador de la codicia, desmantelar el edificio de las falsas creencias y deseos erigido con todos los recursos de una cultura enferma? ¿Puede lograr acceso a las poderosas motivaciones que proceden de la creencia inconsciente y la emoción?

Finalmente, ¿a quién ayuda esta dialéctica? La respuesta parece absolutamente obvia. Ayuda a los que ya están bien. Pues se ofrece sólo a los que ya han tenido una *paideia*, una «educación liberal». [2] Esto excluye a todo aquel a quien nunca se le ha ofrecido una educación semejante debido a las estructuras sociales existentes. Aristóteles llega a anunciar abiertamente que no sólo todas las mujeres y esclavos, sino también los comerciantes, marineros y campesinos quedarán excluidos. Y esta dialéctica es elitista también en su contenido. Al respetar las creencias de la élite a la que interroga y convertir esos dogmas sociales, a través de una especie de escrutinio crítico, en «verdad», ha de perpetuar inevitablemente los valores del *statu quo*, condenando a los excluidos a más infelicidad; extraña alquimia, que toma algunas creencias patológicas, las somete a un respetuoso tamizado y asegura haberlas convertido, gracias a ese proceso, en «la verdad práctica».

Epicuro nos desafía, pues, a reconocer que la dialéctica aristotélica puede resultar impotente para llevar ayuda allá donde esa ayuda es más necesaria y urgente, impotente para criticar allí donde la necesidad de crítica filosófica es mayor. Una filosofía que se detiene aquí no es sólo impotente, sino también insensible: un instrumento de explotación, un cómplice de la infelicidad. Ese poderoso desafío nos obliga a responder: ¿podemos reconocer la profundidad de los males sociales y la delicada complexión de la psique humana y seguir, no obstante, creyendo en el sosegado intercambio de la argumentación ética aristotélica?

II

Tal como lo ve Epicuro, los seres humanos son criaturas atribuladas y arrastradas por fuerzas ajenas. Sus cuerpos son vulnerables a numerosos sufrimientos y enfermedades. Poco podemos hacer para evitar o controlar esos ataques de la contingencia mundana, salvo en la medida en que la medicina haya descubierto remedios. Pero el dolor corporal, en su opinión, no es especialmente terrible como fuente de infelicidad general; [3] e incluso ese do-

lor, como veremos, puede mitigarse mediante la filosofía. Mucho peor es la turbación del alma. La mayoría de las almas humanas se hallan, sin ninguna necesidad, en un estado de dolorosa tensión y turbación, sacudidas como por efecto de una violenta tempestad (*Men.*, 128). Sin necesidad, porque las causas de la turbación pueden eliminarse. Pues las causas son creencias falsas acerca del mundo y del valor de las cosas, junto con los «vanos» deseos generados por las falsas creencias. Epicuro ve a la gente correr tras toda clase de objetos de deseo: riqueza, lujo, poder, amor y, sobre todo, vida inmortal. Está convencido de que la causa fundamental de la desdicha humana es la turbación producida por las aparentemente «ilimitadas» exigencias del deseo, que no nos dejan un minuto de reposo ni satisfacción estable. Pero, afortunadamente para nosotros, precisamente los mismos deseos que producen la ansiedad, la actividad frenética y toda suerte de angustias debido a su insaciable carencia de límites son también los deseos que dependen por completo de creencias falsas, de tal manera que la supresión de la creencia suprimirá efectivamente el deseo y, por tanto, la turbación. Lo que Epicuro necesita para hacer este diagnóstico convincente y recomendar su terapia es, en primer lugar, un procedimiento para separar los buenos de los malos deseos, los sanos de los enfermizos; luego, un diagnóstico de la génesis de los malos deseos que demuestre que están basados, y el modo como lo están, en falsas creencias; por último, un tratamiento terapéutico de las falsas creencias que nos muestre cómo, mediante una modificación de las creencias, podemos librarnos de los malos deseos.

El procedimiento empleado por Epicuro para separar los deseos sanos de los enfermizos tiene interés para nosotros: porque veremos más adelante hasta qué punto los valores contenidos en este procedimiento influyen en la estructura de su método filosófico. Podemos observar, primero, los términos genéricos de la clasificación que él hace: por un lado, tenemos deseos vanos (*kenai* epithyimíai), por otro, los «naturales» (physikaí). [4] Esto nos da a entender que los deseos que Epicuro considerará sanos y no vanos son los que

corresponden a nuestra naturaleza; pero la naturaleza se considera como una noción normativa, no opuesta al artificio, sino a lo hinchado, excesivo, aquello que podría impedir el sano funcionamiento. Su procedimiento para identificar los deseos naturales confirma esta idea y la desarrolla.

Al igual que Platón y Aristóteles antes de él, [5] Epicuro elige una criatura que parezca ser un «testimonio» íntegro y seguro de la vida buena y floreciente, y se pregunta qué busca esa criatura. Cualquier deseo que no se encuentre en esa criatura será sospechoso: habrá, en principio, motivo para considerarlo corrupto. Los deseos que aparecen en esa criatura dejada a su albedrío se consideran, en principio, sanos. Pero ¿quién ha de ser esa criatura, ese modelo de libre elección? Para Aristóteles, el testimonio seguro era la persona de sabiduría práctica, inmersa en los compromisos de una existencia social. Podemos suponer que Epicuro miraría con recelo esa elección: porque esa persona, si su sociedad está corrompida, puede muy fácilmente dejarse engañar por sus propias fantasías, ejercer de apóstol de sus deformadas preferencias. Para Epicuro, el único testimonio seguro en este sentido será la criatura que no ha sido corrompida por la enseñanza social, que tiene sus aptitudes para el florecimiento (su «naturaleza», en el mencionado sentido normativo) no impedidas por las expectativas reducidas o infladas engendradas por la cultura circundante. Para dar una vívida realización a esta idea, Epicuro se refiere con frecuencia al niño aún no corrompido por la enseñanza y el discurso (y también al animal sano, entendido como una manera de ver nuestra naturaleza sensitiva y corpórea de animales humanos).

Diógenes Laercio nos cuenta qué es lo que esperaba conseguir Epicuro, utilizando como guía su testimonio no corrupto. Se trata nada menos que del verdadero fin de la vida humana:

> Como prueba [apódeixis] de que el placer es el fin, señala el hecho de que los animales, tan pronto como nacen, se muestran contentos con el placer y luchan contra el dolor, de manera natural y al margen del discurso [physikôs *kai* chōrìs *logou*]. Porque huimos del sufrimiento impulsados por nuestros propios sentimientos naturales [*autopáthōsi*] (10, 137).

La misma exposición aparece, con ligeras variantes, en Sexto Empírico y Cicerón:

> Algunos de la secta de Epicuro acostumbran a decir que el animal, de manera natural y sin que se lo enseñen [physikôs *kai* adidaktôs], huye del dolor y persigue el placer. Así, tan pronto como nace y cuando todavía no es esclavo del mundo de la opinión [*tois* katà *doxan*], en cuanto se siente azotado por la gelidez del aire, a la que no está acostumbrado, llora y se lamenta (Sexto, *M*, 11, 96; véase *PH* 3,194-195).
>
> Todo animal, tan pronto como nace, tiende al placer y goza de él como del bien supremo, mientras que se aparta del dolor como del sumo mal y trata de alejarlo todo lo que puede; y hace esto cuando todavía no está depravado [*nondum depravatum*], actuando la naturaleza misma de juez incorruptible e íntegro [*incorrupte atque integre*] (Cic., *Fin*., 1, 30).

En estos tres pasajes (que probablemente derivan de una fuente común), encontramos una oposición recurrente: entre «naturaleza» —al parecer, una cierta condición saludable no reprimida— y enseñanza social corrompida. La referencia a los animales no oscurece el hecho de que lo que se nos pide que consideremos es una parte sana de nosotros mismos: porque el primer pasaje se desliza hasta la primera persona, y Sexto describe el llanto de los niños al nacer. [6] Epicuro señala que llegamos al mundo como criaturas vivientes sanas, con nuestras facultades funcionando de forma segura y sin defecto. Pero muy poco después nos topamos con fuerzas exteriores que nos corrompen y confunden. Esas influencias se apoderan de nosotros; y sin embargo no son realmente nosotros. No son «nuestros verdaderos sentimientos», sino algo que viene del mundo exterior y que nos esclaviza a medida que pasa el tiempo. Sabemos ya cuáles son algunas de esas influencias: las supersticiones religiosas que nos enseñan el temor de los dioses y de la muerte; historias de amor que complican nuestro apetito sexual natural; conversaciones que por todas partes glorifican la riqueza y el poder. La idea central de Epicuro parece ser que, si por un momento imaginamos cómo es el animal humano antes de corromperse y vemos qué inclinaciones tiene antes de que esos insidiosos procesos sociales hayan deformado sus preferencias, tendremos un testimonio auténtico del verdadero bien humano y una manera de distinguir, entre nuestros deseos, aquellos que son sanos.

Si la sociedad no es digna de crédito, razona Epicuro, el testimonio fidedigno acerca del fin es el testimonio de los sentidos y los sentimientos corporales, al margen de la enseñanza y la creencia.[7] Eso es, en efecto, lo que resulta de la apelación a la infancia. El interlocutor de Cicerón, Torcuato, lo deja bien claro:

> Así, niega que necesitemos de argumentos [*ratione*] ni de razonamientos dialécticos [*disputatione*] para demostrar que hay que perseguir el placer y evitar el dolor. Considera que esto se capta mediante los sentidos [*sentiri*], igual que sentimos que el fuego es caliente, la nieve es blanca y la miel es dulce. Ninguna de estas cosas necesita confirmarse mediante rebuscados argumentos [*exquisitas rationibus*]; basta con llamar la atención sobre ellas […]. La naturaleza misma debe juzgar lo que es conforme o contrario a la naturaleza (1, 30).

El discurso de Torcuato hace las mismas observaciones acerca de lo que es evidente por sí mismo:

> Si las cosas que he dicho son más claras y luminosas que la misma luz del sol, si todas ellas han sido tomadas de la fuente de la naturaleza, si todo nuestro discurso obtiene su confirmación en los sentidos —es decir, en testimonios incorruptibles e íntegros [*incorruptis atque integris testibus*]—, si los niños que aún no pueden hablar, si las bestias mudas casi tienen voz para decir, bajo el magisterio y guía de la naturaleza, que no hay más conveniencia que el placer ni más inconveniencia que el dolor —cosas de las que juzgan sin perversión ni corrupción alguna [*neque depravate neque corrupte*]—, ¿no debemos estar máximamente agradecidos a aquel que, habiendo escuchado ésta como voz de la naturaleza, la entendió de forma tan segura y plena que guió a todos los que están en su sano juicio por el camino de una vida sosegada, tranquila, serena y feliz? (1, 71).

La exposición que hace Epicuro del fin ético es inseparable de su epistemología general, según la cual los sentidos son totalmente dignos de confianza y todo error procede de la creencia.[8] Esta epistemología apoya su elección de un testimonio ético; pero ella se apoya a su vez en su análisis de la enfermedad ética; puesto que la sociedad y sus enseñanzas se demuestran enfermizas e indignas de confianza, hemos de confiar en un juez que se mantenga al margen de esas enseñanzas. Y Epicuro percibe sagazmente las consecuencias que su epistemología moral tiene para el método filosófico. Una afirmación acerca del fin no es algo que haya que demostrar con sutiles argumentos, pues la argumentación sutil no es la herramienta cognoscitiva

segura que algunos piensan que es, sino algo que se deja pervertir fácilmente por la cultura; por el contrario, debemos contrastar esa afirmación consultando nuestros sentidos y sentimientos. La criatura humana no corrompida, si emplea sin trabas sus propias facultades, no ve valor alguno en la riqueza, el poder, el amor, la vida inmortal del alma. Una vez que ha eliminado el dolor y las diversas trabas, vive de manera floreciente. Nosotros, por nuestra parte, contemplando la criatura no corrompida con nuestras propias facultades, vemos que ésa es la naturaleza del verdadero bien.

Y como la criatura no corrompida es simplemente un recurso para aislar una cierta parte de nosotros mismos, Epicuro confirma su elección con otro nuevo experimento mental. Si realmente somos capaces de imaginar un ser humano (maduro) de quien se ha eliminado toda turbación e impedimento —cuyos deseos infantiles son plenamente satisfechos— veremos, dice Epicuro, que a ese individuo no le falta nada y no tiene necesidad de aspirar a más:

> Tan pronto como se da esa situación [es decir, el verse uno libre de dolor y turbación] en nosotros, amaina toda tempestad del alma, al no tener el viviente que desplazarse en pos de nada que le falte ni buscar nada que no sea realizar plenamente el bien del alma y del cuerpo. (*Men*., 128; véanse *Fin*., 1, 40, y la puesta a prueba de los deseos en *SV*, 71).

La criatura no corrompida es un testimonio fidedigno porque coincide con aquello que, en un cierto plano, *somos* nosotros; porque, cuando reflexionamos sin ninguna traba social, acabamos haciendo nuestra la idea de que estar libre de dolor y turbación, que es lo que aquella criatura persigue, es nuestro florecimiento más pleno. [9]

Hemos de tener cuidado al decir qué es lo que este procedimiento entraña y lo que no. No significa que todo aquello que la criatura no corrompida, utilizando sus propias dotes sin tutela alguna, sea incapaz de ver y desear como bueno no forme parte de los fines del ser humano. Así, si bien el niño no va en pos de la lógica y las matemáticas (y Epicuro, a diferencia de Aristóteles, parece creer que no), se demuestra que la lógica y las matemáticas

tienen, al menos, un valor instrumental. Ἀταραξία (ataraxía: ausencia de turbación y ansiedad) en el alma y ausencia de dolor en el cuerpo: ésos son los fines de la criatura no corrompida. No debemos, sin embargo, concebir esos fines de manera puramente negativa. Aquello en pos de lo cual va la criatura, según los textos, no parece ser un estado cero, de estancamiento en la inactividad; dicho estado sería, de hecho, la muerte del organismo. El fin parece ser algo más sustancial y más positivo: el funcionamiento continuado, sin perturbación ni trabas, de la criatura en su conjunto. Así, la caracterización del placer hecha por Epicuro —que él identifica con la ausencia de dolor y turbación— parece muy próxima a la caracterización hecha por Aristóteles en el libro VII de la *Ética nicomáquea*: «Actividad sin trabas de la disposición de acuerdo con su naturaleza». [10] Las caracterizaciones de la plena realización que el texto nos brinda no son en absoluto negativas o inertes: nos muestran a la criatura en uso activo de todas sus facultades, si bien de manera no forzada ni dificultada por el hambre, la enfermedad o el miedo. Siendo así, es plausible que el fin comprenda también un cierto tipo de razonamiento: pues una completa parálisis de la actividad mental sería sin duda un grave impedimento o perturbación para una criatura humana. Pero lo que a todas luces no formaría parte del fin sería cualquier clase de uso especializado o guiado socialmente de la razón, todo aquello que fuera más allá de su sano funcionamiento como una facultad del animal humano. Este uso ordinario, aduce con frecuencia Epicuro, está estrechamente vinculado con las funciones corporales y suele consistir en la conciencia y la organización de los estados corporales. [11]

Una vez más, el procedimiento parece presuponer que las facultades de las que no dispone o no se sirve la criatura no corrompida no son necesarias para reconocer el verdadero bien último. Esto parece limitarnos a los sentidos y sentimientos corporales, así como al nivel más bajo de utilización de la razón práctica que podría ser característico de un infante. La insistencia de Epicuro en este punto equivale a una (probablemente deliberada) inver-

sión de la concepción de Platón, según la cual el único testimonio fidedigno de cuál sea el fin o el bien es la razón filosófica, purificada de sus apegos corporales mediante años de formación matemática y dialéctica. [12] Epicuro y Platón están de acuerdo en rechazar como no dignos de confianza los apegos culturales de la gente entre la cual viven, así como aquellas emociones y deseos de raíz cultural (por ejemplo, el amor erótico y el miedo a la muerte). Pero Epicuro halla la verdad en el cuerpo, mientras que para Platón el cuerpo es la fuente primordial de engaño y encantamiento, y la claridad se consigue únicamente distanciándose de su influencia mediante el entendimiento.

No es fácil encontrar en el texto argumentos que avalen la afirmación de Epicuro de que el fin de la criatura humana puede descubrirse sin enseñanza ni formación (y, por consiguiente, no contiene nada cuyo descubrimiento exigiera enseñanza y formación). Su concepción de la naturaleza es normativa: no comete el error de dar por bueno algo simplemente porque se produce sin intervención, como deja claro su tratamiento del sufrimiento corporal. Ni cree tampoco que la creación de nuestras facultades corporales sea el resultado de ningún designio providencial que rija el universo. De hecho, Lucrecio le atribuye la opinión de que el mundo funciona bastante mal, en lo que respecta a los seres humanos y sus vidas. De ahí que no esté demasiado claro por qué habríamos de pensar que la criatura humana está perfectamente equipada para descubrir el bien en cuanto llega al mundo, sin enseñanza ni formación. Y dado que esta afirmación desempeña un gran papel en su concepción del lugar de la filosofía en la vida humana, nos habría gustado examinar aquí la cuestión más a fondo. Entendemos sus motivos mucho mejor, pienso, cuando nos fijamos en el contraste entre lo social y lo espontáneo en los casos concretos del amor, el miedo y la cólera. Por ahora podemos decir que los textos presentan una vigorosa descripción intuitiva de la criatura bien equipada para procurar su propia satisfacción de manera

exuberantemente sana, para la cual las formas convencionales de enseñanza social parecen ser fuente de limitaciones e impedimentos.

La posición de Epicuro no significa, empero, que los seres humanos deban tratar de vivir como niños libres de tutela, o que una vida semejante sea la mejor para nosotros ahora. No es la mejor, por dos razones. Primero, como sabemos ahora, somos productos de nuestra sociedad. Tenemos interiorizados una serie de miedos y deseos que precisan de una terapia a largo plazo. Esta terapia funciona, como veremos, mediante un uso filosófico del razonamiento y la argumentación. Segundo, la criatura no corrompida, aunque capaz de captar el fin último, no está muy bien dotada para descubrir los medios instrumentales para alcanzarlo. Aun suponiendo que esté libre de todas las ansiedades del alma, todavía será vulnerable a las necesidades corporales, el dolor y la enfermedad. Un uso tutelado de la razón puede ayudar al adulto a evitar esos sufrimientos: proporcionándole alimento, bebida y cobijo, encontrando tratamientos médicos, formando vínculos de amistad que aumenten la protección, incluso recurriendo a los recuerdos felices para contrarrestar el sufrimiento corporal. Si Epicuro hubiera sido un ser infantil, no se habría sentido feliz en su lecho de muerte. Pero él afirma que, pese a la intensidad de su sufrimiento, el placer aventaja al dolor porque ha conseguido disminuir la conciencia del dolor gracias al gozoso recuerdo de las conversaciones filosóficas con los amigos: [13] Así pues, aunque el niño puede, sin tutela, captar correctamente el fin, el adulto tutelado está mucho más capacitado para alcanzarlo.

Utilizando como guía esta representación intuitiva de la salud y sus obstáculos, Epicuro divide ahora los deseos humanos en dos grupos básicos: los «naturales» y los «vanos». Los naturales son aquellos cuya pertinencia queda atestiguada por su presencia en la criatura no corrompida. [14] Los vanos son producto de la enseñanza y la culturización, ausentes de la condición no corrompida. Se los llama «vanos» (o, a veces, «vanamente afanosos», kenospoudón) porque están contaminados por la falsedad de las creen-

cias valorativas que los fundamentan; y también porque tienden a ser vanos o autodestructivos, proyectándose hacia un objeto «ilimitado» que no puede dar ninguna satisfacción estable. Epicuro considera que esos dos rasgos van unidos. En efecto, refiriéndose a la criatura no corrompida, argumenta que las funciones «naturales» del deseo «tienen un límite»: es decir, pueden cumplirse, satisfacerse, no plantean exigencias exorbitantes e imposibles. [15] Su fin es tan sólo la salud permanente y el permanente funcionamiento sin trabas del cuerpo y el alma de la criatura. Ambas cosas, cree Epicuro, pueden lograrse con recursos materiales finitos y, en general, modestos que suelen estar siempre a mano. [16] Las creencias sociales falsas, por otro lado, nos enseñan no a contentarnos con lo que tenemos a mano, sino a suspirar por objetos que son, o totalmente inalcanzables (la inmortalidad), o muy difíciles de obtener (lujos y exquisiteces), o sin ningún límite definido para su satisfacción (el amante del dinero no estará nunca satisfecho con ninguna cantidad definida de bienes, el amante no disfrutará nunca de la posesión que desea). La naturaleza de las vanas aspiraciones no está, por tanto, «limitada», sino que «procede al infinito» (*Men*., 130; *KD*, 14; Séneca, *Ep*., 16, 9). [17]

Veamos algunos ejemplos. El deseo natural relativo al alimento es un deseo de no estar hambriento ni desnutrido. Dicho en forma más positiva: es el deseo de un continuado funcionamiento sano del cuerpo. Pero este deseo puede satisfacerse con una módica cantidad de alimento. Dicho alimento sólo necesita poseer un cierto equilibrio nutritivo, no ser especialmente exquisito o bien preparado. «Los sabores sencillos producen igual placer que una dieta refinada cuando se ha eliminado por completo el dolor de la necesidad, y el pan y el agua procuran el máximo placer cuando se los lleva a la boca alguien que los necesita» (*Men*., 130-131). «Envíame un tarrito de queso —escribe Epicuro a un amigo—, a fin de que pueda darme un festín cuando me apetezca» (DL, 10, 11). Los deseos ansiosos de cantidades ilimitadas de comida y bebida, de carne, de novedades gastronómicas, de prepa-

raciones exquisitas —deseos no todos ellos naturales, sino basados en falsas creencias acerca de nuestras necesidades— hacen perder de vista el límite intrínseco al deseo. «Lo insaciable no es el estómago, como el vulgo afirma, sino la falsa creencia de que el estómago necesita hartura infinita» (*SV*, 59). [18] Una vez más, los anhelos asociados con el amor erótico se consideran resultado de una corrupción, debida a ciertas creencias, del deseo sexual, que es en sí mismo fácil de satisfacer. El deseo de inmortalidad —y todos los demás complejos afanes humanos pueden interpretarse como nacidos de diversas maneras de ese deseo— deriva de una falsa creencia acerca de los dioses, el alma y la supervivencia personal. En definitiva, los deseos sanos son también los que con seguridad resultan fáciles de satisfacer; gran parte de nuestro sufrimiento y toda nuestra ansiedad proceden de maneras corruptas de pensar.

A veces la falsa creencia infecta el deseo de un modo más sutil: no cambiando la visión de su objeto, sino enseñando a la criatura a estar intensamente ansiosa acerca de un objetivo que no es en sí mismo característico de la criatura no corrompida. [19] Epicuro encuentra esta clase de corrupción especialmente en el ámbito de los deseos «naturales» pero no «no necesarios», es decir, aquellos que están presentes en la criatura no corrompida, pero cuyo objeto no es necesario para una vida permanente o sin sufrimiento. El ejemplo más destacado de semejante deseo, parece él mismo creer, es el deseo sexual; examinaremos su corrupción en el capítulo 5.

La relación entre deseo vano y creencia falsa es muy íntima. Epicuro sostiene que la creencia es la base y la condición necesaria del deseo. Su presencia, en primer lugar, genera el deseo (o la emoción), y su eliminación elimina no simplemente la justificación o explicación del deseo o de la emoción, sino el deseo mismo de la emoción:

> El correcto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace placentera la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. En efecto, nada terrible hay en el vivir para quien ha comprendido realmente que no hay nada terrible en el hecho de no vivir (*Men*., 124-125).

De manera semejante, *KD*, 20, nos dice que «el pensamiento, al tomar conciencia del fin a que está destinada la carne y del límite que le ha sido impuesto, nos procura la vida perfecta». *SV*, 21, habla aún con más audacia de un ἔλενγχος [élenchos], una «refutación», de deseos inapropiados.

Epicuro, pues, parece compartir la opinión de Aristóteles de que las creencias son condiciones necesarias de emociones como el miedo, el amor, la cólera; hace también extensiva esta opinión a muchos otros deseos. Su referencia a los deseos como «productos» de creencias falsas sugiere que puede también sostener que ciertas creencias son condiciones suficientes del deseo: esto lo veremos en algunos de los ejemplos de capítulos posteriores. [20] A diferencia de Aristóteles y los estoicos, él no hace, de la distinción entre emociones (miedo, cólera, amor, pesar, envidia, gratitud, etc.) y apetitos (hambre, sed, deseo sexual, deseo de calor y cobijo), una distinción teórica fundamental; sus propias distinciones entre lo «natural» y lo «vano» y entre lo corporal y lo mental cortan transversalmente aquélla. En efecto, muchos apetitos tienen un componente «mental», mientras que muchas emociones están estrechamente relacionadas con una condición corporal. Y muchos apetitos son «vanos», reposan sobre falsas creencias acerca de objetos que no son necesarios ni siquiera importantes para la buena vida; y algunas emociones, al menos, pueden basarse en creencias que no son falsas, sino verdaderas. (El ejemplo típico dado por Filodemo es la llamada «cólera natural»: cólera basada, al parecer, en la creencia verdadera de que el dolor es malo.) [21]

El diagnóstico de Epicuro presupone que hay que realizar una tarea de gran urgencia. Y puesto que la creencia falsa es la raíz de la dolencia, el arte curativo debe ser un arte equipado de lo necesario para enfrentarse a la falsa creencia y vencerla. Debe, por consiguiente, ser un arte del razonamiento:

> Ni libaciones ni festines reiterados, ni el gozar de muchachos, mujeres y pescados, ni todas las demás cosas que proporciona una mesa refinada, engendran una vida agradable, sino el razonamiento [*logismós*] sobrio que investigue las causas de cada elección y cada rechazo y ahuyente

> las creencias de las que nace la mayor parte de las turbaciones que se apoderan del alma (*Men*., 132). [22]

Como quiera que la falsa creencia es una dolencia que a todos nos aflige de una manera u otra, este arte será necesario para la buena vida de cada uno de nosotros. [23] Dado que la eliminación de la falsa creencia mediante el razonamiento es absolutamente eficaz para eliminar el deseo perturbador, un arte que trate eficazmente las creencias será también suficiente para asegurar la vida feliz. [24]

Este arte utiliza el razonamiento como una herramienta. Ha de ocuparse también de muchos de los temas tradicionales de la filosofía: la naturaleza, el alma, el valor de los fines. Por ello le parece adecuado a Epicuro dar a su arte salvífico el nombre de filosofía; e insistir además en que dicho arte salvífico es lo que, convenientemente entendida, *es* realmente la filosofía. Sexto Empírico nos cuenta que Epicuro definía la filosofía como «una actividad que garantiza la vida floreciente por medio de argumentos y razonamientos». [25] Pero si la filosofía es necesaria para la buena vida y si Epicuro está, como parece, comprometido con la misión de asegurar la buena vida a personas de muy diferentes talentos y circunstancias, entonces parece que habrá de convertir la filosofía en algo capaz de conducir a todos y cada uno de los individuos a su fin propio: no solamente a los nobles que ya han recibido una educación liberal, sino a los campesinos, las mujeres, los esclavos, las personas con escasa instrucción e incluso los analfabetos. Porque la filosofía es en realidad para todo el mundo, para todo aquel que tenga interés en vivir bien. La *Carta a Meneceo* comienza así:

> Ni de joven vacile nadie en filosofar ni al llegar a viejo se canse de hacerlo: nadie, en efecto, es demasiado novicio ni demasiado caduco en lo que a la salud del alma respecta. El que dice que aún no ha llegado el momento de filosofar o que ese momento ya ha pasado es como quien dijera que aún no es momento para la vida floreciente [eudaimonía] o que ese momento ya ha pasado (*Men.*, 122).

Cabe esperar que esta concepción médica modele la concepción epicúrea de los «argumentos y razonamientos» mediante los cuales la filosofía «ase-

gura la vida floreciente».

III

¿Qué *es*, entonces, la filosofía cuando se practica al modo epicúreo? ¿Cómo se presenta ante aquellos a quienes va dirigida y qué clases de argumentos utiliza? Para responder a esas preguntas, los epicúreos se servían a fondo de la analogía médica, que recorre toda la tradición como una metáfora, y más que eso, de la empresa filosófica. Hemos visto ya a Epicuro usarla para recalcar que la única misión propia de la filosofía es la curación de las almas. Este pasaje da a entender que la práctica filosófica epicúrea quedará circunscrita por la analogía, a diferencia de la práctica aristotélica, que no lo está en absoluto: los argumentos destinados a otros fines se considerarán hueros. Es más, hemos visto cómo la *Carta a Meneceo* usa la analogía para insistir en que la filosofía es para todas las edades y personas: esto, también, impone a la filosofía limitaciones de un género que Aristóteles no habría considerado apropiado. [26]

Pero la analogía médica era mucho más importante y utilizada en el Jardín de lo que las palabras conservadas de Epicuro podrían hacernos creer. Las cuatro primeras *Máximas capitales* (*KD*, 1-4) eran conocidas por los discípulos como el tetraphármakon, el cuádruple medicamento. [27] Y en los escritos del epicúreo Filodemo, contemporáneo de Cicerón —especialmente en el Perì orgēs (*Sobre la cólera*) y en el Perì parrhēsías (*Sobre la libertad de crítica*)—, [28] abundan las imágenes tomadas de la medicina. Pese a la consabida dificultad de trabajar con esos fragmentos de papiro llenos de lagunas, podemos extraer de ellos una rica exposición de la concepción epicúrea del *logos* terapeútico. Filodemo no sólo usa a lo largo de todos esos textos la imagen de la actividad médica como imagen primaria y de referencia para el filosofar epicúreo; también desarrolla la analogía con minucioso detalle, comparando diferentes tipos de argumentos con diferentes tipos de procedimientos médicos, diferentes problemas que se le plantean al filósofo

en su tarea con problemas análogos que se le plantean al doctor. Lo apropiado de la analogía, admitida desde el principio, puede servir para justificar un elemento polémico de la práctica epicúrea. Este material fascinante, que probablemente no es original de Filodemo, hace constante referencia a la autoridad y las prácticas de Epicuro, cita escritos conocidos de Epicuro como ejemplos de otros tantos tipos de *logos* terapéutico y, en general, indica su estrecha relación con la práctica del propio Epicuro, así como la de las comunidades epicúreas tardías. [29] También en Diógenes de Enoanda —otro escritor epicúreo no demasiado original— se utilizan imágenes médicas muy específicas para caracterizar argumentos, y el propósito en su conjunto de «publicar» su enorme *logos* filosófico se describe en términos de su paralelo médico (véase la sección IV).

La analogía médica, entonces, ¿cómo expresa y justifica una actitud peculiar ante el argumento filosófico? Examinemos esta cuestión volviendo a Nikidion, que empezó su investigación en busca de la buena vida en compañía de los refinados jóvenes aristotélicos. Podemos empezar señalando que su nombre —de mujer y de cortesana— puede muy bien ser el nombre de una discípula auténtica de Epicuro, mientras que nunca pudo ser el de una discípula de Aristóteles. El hecho de haber crecido fuera de la clase de los propietarios ricos, que su educación haya sido desigual, [30] que pueda ser incluso analfabeta, [31] que no haya sido ciertamente preparada para un futuro como ciudadana, dirigente, persona de sabiduría práctica, nada de eso la descalifica para optar a la terapia epicúrea ni, por consiguiente, a la eudaimonía epicúrea, como sí habría descalificado, sin duda, a una Nikidion auténtica para acceder a la dialéctica y la eudaimonía aristotélicas. El paso radical dado por Epicuro al abrir su escuela a las Nikidion del mundo rea1 [32] influyó en, y fue influido por, su concepción de lo que había de ser la filosofía.

Por otro lado, Epicuro no enseña a grandes grupos de discípulos ni les enseña en público. Un requisito previo para ser discípula de Epicuro es que

Nikidion pueda dejar sus ocupaciones usuales en la ciudad e ingresar en la comunidad epicúrea, en la que vivirá a partir de entonces. Aunque es poco lo que se sabe de la organización financiera de la comunidad, el testamento de Epicuro recuerda que los discípulos lo han mantenido con sus recursos particulares (DL, 10, 20). Se opuso a la idea de poner en común la propiedad de la comunidad, diciendo que eso mostraba falta de confianza (10, 11). Aunque empezó relativamente pobre, pues parece que era hijo de un maestro de escuela (DL, 10, 1-4), en el momento de su muerte tenía a todas luces una situación próspera, con fondos que invierte generosamente en el futuro de la escuela y la manutención de sus amigos. [33] Podemos, pues, conjeturar que la situación era bastante similar a la que observamos en muchas comunidades religiosas, en las que el candidato puede entrar y ser mantenido a condición de hacer una donación a la tesorería común y quizá también mostrar su disposición a contribuir a la vida comunitaria de otras formas. (La sentencia 41 de *SV* menciona la oikonomía, trabajo doméstico o administración del hogar, [34] como uno de los rasgos ordinarios de la vida epicúrea. Y una carta de Epicuro a Idomeneo solicita una «ofrenda» de productos agrícolas [Plutarco, *Adv. Col.*, 1117E, comentado más adelante].) Así pues, aunque la comunidad recluta discípulos de todas las clases sociales y de ambos sexos, hay una serie de restricciones implícitas. Nikidion deberá probablemente aportar sus ahorros y sus joyas; y si tiene hijos, se la instará probablemente a que los deje. [35]

Imaginemos, pues, a nuestra amiga tal como podría haber sido realmente: inteligente pero sin demasiada formación, relativamente débil en disciplina intelectual, más aficionada a la poesía que a Platón. Su alma está llena de aspiraciones ilimitadas. Es ambiciosa de influencia, proclive al amor apasionado, aficionada a la comida y la ropa exquisitas, profundamente temerosa de la muerte. Filodemo nos cuenta que las mujeres ofrecen más resistencia a la argumentación epicúrea que los hombres, porque no les gusta ser objeto de la clase de «crítica franca» de las creencias que, según Filode-

mo, era el recurso habitual de Epicuro (*P*, col. XXIb). Imaginémosla, pues, un tanto vana y bastante obstinada: eso nos dará oportunidad de hablar de las técnicas terapéuticas que se aplican al discípulo recalcitrante, lo que constituye una de las partes más fascinantes de nuestro tema. Por otro lado, ella tiene profundas intuiciones acerca de la vida sana y sin preocupaciones que le espera a ella y a cada ser humano, y que es la otra cara del afán, la ansiedad y la preocupación. Quizá conecte este sueño con recuerdos de una infancia sana y despreocupada; aunque no es exactamente a esa infancia a donde ella quiere volver.

Nikidion llega, pues, al Jardín. Es una comunidad terapéutica cerrada, a cierta distancia de la ciudad. Es más bien autosuficiente económicamente; sus miembros tienen pocas razones para estar en contacto con sus antiguas relaciones en la ciudad. Ella probablemente ha tomado la decisión de ingresar antes de tener contacto personal con sus responsables, atraída por su promesa de una vida libre de tensiones. [36] Quizás ella ha oído citar, o incluso ha leído, alguna de las voluminosas obras publicadas por Epicuro, cuyo volumen y renombre, dice Plutarco, echan por tierra su pretensión de que trataba de «vivir en el anonimato». [37] Al ir al Jardín, ella ha decidido apartarse del anterior curso de su vida en la ciudad y, mientras se encuentre allí, llevar una vida enteramente consagrada a la propia comunidad filosófica. Sus miembros se han convertido en su nueva familia.

Y no cabe duda alguna sobre quién es el cabeza de esa familia: pues sus miembros incluso llevan imágenes de Epicuro en sus anillos y plasman su retrato en sus copas (Cic., *Fin*., 5, 1, 3; Plinio, *Naturalis Historia*, 35, 5). Se refieren a Epicuro como su «salvador» y lo celebran como a un héroe durante las fiestas comunes, con aclamaciones semejantes a las que en el mundo exterior se usarían en relación con un héroe divinizado como Heracles, con quien Lucrecio compara favorablemente a Epicuro. Plutarco habla de «vuestras “aclamaciones estruendosas”, “gritos de éxtasis”, “tumultuosos aplausos”, “reverencias” y “adoraciones”, en las que suplicáis y celebráis al

hombre que os invita al placer» (*Adv. Col*., 1117A). El «culto de héroe» tributado a Epicuro es el análogo en el Jardín a la religión de la ciudad.[38] Al ingresar en la comunidad, Nikidion acepta reconocer a un nuevo «salvador».

Entra, pues, en un plácido, alegre, apolítico mundo, un mundo consagrado a los valores de la amistad y la solidaridad, un mundo en el que, por usar las palabras de Metrodoro, sus miembros pueden «sumergirse» lejos de los peligros y turbaciones «por medio de la semejanza de sentimientos» (*tais homoiopatheiais*; Plutarco, *Adv. Col*., 1117B); un mundo que desconfía de todos los vínculos con el exterior, desconfiado sobre todo de la *paideia* y de los valores por ella vehiculados. Dicho mundo es autosuficiente no sólo económica, sino también espiritualmente. Tiene sus propias estructuras ordenadas de la vida cotidiana, su propia «religión», sus propios sustitutos de las relaciones familiares, sociales y cívicas. Es importantísimo ver esta filosofía como algo que estructura no solamente los períodos de formación propiamente dicha, sino la totalidad de un modo alternativo de vida. Es ésta probablemente una importante diferencia respecto de la práctica aristotélica. Aristóteles no necesita ofrecer a sus discípulos una nueva comunidad, pues da por supuesta la relativa salud de la comunidad en la que viven. Epicuro piensa de otra manera. En su testamento habla de la decisión de unirse a la comunidad como una decisión de «pasar en ella todo el tiempo, de conformidad con la filosofía» (*endiatribein* katà philosophían [DL, 10, 17]), y dice de los discípulos que «eligieron envejecer conmigo en el cultivo de la filosofía» (10, 20; véase la n. 178).

¿Con qué argumentos se encuentra Nikidion y qué es lo que los convierte en terapéuticos? Volvamos a nuestra esquemática lista de rasgos característicos, preguntando qué posición adopta Epicuro ante ellos.

1. *Finalidad práctica.* La característica más general e indispensable de las argumentaciones en que participará Nikidion es que están ciertamente

concebidas para lograr una finalidad práctica, es decir, acercarla a la eudaimonía. Los argumentos no sólo le proporcionan razones para vivir así o asá. También hacen eso, pero su misión es, ante todo, actuar como *causas* del buen vivir. Un argumento válido, simple, elegante, pero no eficaz causalmente no tiene más utilidad en filosofía de la que un medicamento de bello colorido y buen olor, pero ineficaz, tiene en medicina. La promesa que se le hace a Nikidion es la misma que a Meneceo: «Repasa, pues, estas cosas […] y nunca, ni en vigilia ni en sueños, te sentirás turbado, sino que vivirás como un dios entre los hombres» (*Men*., 135). Si el curso del tratamiento es bueno, podrá escribir a su familia lo que Epicuro, al parecer, le escribió a su madre: «Madre, mis mejores saludos. […] Piensa que cada día progreso hacia una mayor eudaimonía, logrando algún nuevo provecho». [39] Los argumentos son objetos «útiles» que «serán una ayuda continua» para el discípulo aspirante. [40]

La entrega de Epicuro a una finalidad práctica se parece hasta aquí a la de Aristóteles. Pero en definitiva resulta mucho más ambiciosa. Para Aristóteles, la ética y la política tienen un fin práctico, pero otras ramas de la filosofía lo tienen puramente teórico, y la teoría merece ser cultivada por sí misma. Para Epicuro, cada rama de la filosofía ha de valorarse por su contribución a la práctica. Si no contribuye en absoluto, es vana e inútil. [41] Tampoco parece creer, como Aristóteles, que el razonamiento teórico, como fin en sí mismo, pueda ser práctico por el simple hecho de ser una parte constitutiva intrínsecamente valiosa de la mejor vida humana. Los estudios matemáticos, lógicos y científicos no son en sí mismos parte del bien, de aquello en lo que consiste un estado sin turbación. La filosofía se limita a todo aquello que sirve al arte magistral de vivir. Como dice el Torcuato de Cicerón:

> Te parece una persona de escasa formación. La causa de ello es que consideró inexistente una formación que no sirviera para aprender a vivir feliz. […] ¿Había de ocuparse, como Platón, de música, geometría, aritmética y astronomía que, al partir de falsos principios, no pueden ser verdaderas y, si lo fueran, no ayudarían en nada a que viviéramos más gozosamente, es decir, mejor?

> ¿Había de cultivar esas artes y renunciar al arte de vivir, tan grande y trabajoso y, por tanto, tan provechoso? (1, 71-72). [42]

Muchos componentes del plan de estudios tradicional, a diferencia de las matemáticas, se justificarán a sí mismos como útiles para el arte de vivir; pero incluso aquí hay un desplazamiento en su función. La ética se convierte en arquitectónica por encima de todos los usos de la razón.

Podemos añadir que el objetivo práctico al que Epicuro dedica tanto la ética como la filosofía de la naturaleza queda caracterizado de manera marcadamente no aristotélica: en efecto, entraña nada menos que la eliminación completa de la týchē, la vulnerabilidad ante los acontecimientos que escapan a nuestro control, de la persecución de la eudaimonía. La ética aristotélica no concede a la týchē un poder ilimitado; de hecho insiste en que las cosas más importantes de la vida humana no son fácilmente mudables. Pero Aristóteles no hubiera escrito nunca lo que escribe Metrodoro:

> Me he anticipado a ti, Týchē, y cerré todas tus posibilidades de infiltración y no me entregué rendido ni a ti ni a ningún otro condicionamiento, sino que cuando la Parca nos lleve de aquí nos iremos de la vida tras echar un enorme escupitajo contra la vida y contra los que neciamente se pegan a ella, al mismo tiempo que entonaremos un hermoso cántico de salvación gritando que nuestra vida ha sido bella (*SV*, 47). [43]

Este compromiso da forma también a los argumentos epicúreos, tal como veremos.

2. Esto nos lleva a la propiedad médica de ser *relativo a valores*. Vimos que, para los aristotélicos, lo que cuenta como salud ha de tener alguna conexión con las ideas previas de los discípulos acerca de la salud. La cura no puede parecerles un estado por el que no vale la pena pasar: es más, deben reconocerlo como algo que responde a sus deseos más profundos y fundamentales. Todo esto lo desarrolla aún más Epicuro. Por muy revisionista que pueda parecer su indagación, lo que se propone, tal como él mismo lo presenta, es siempre hacer que el discípulo o la discípula vean que lo que les brinda *colma* de verdad sus deseos, al menos los más profundos y fundamentales. [44] Ellos pueden, en el curso del proceso, modificar sus ideas res-

pecto de cuáles son sus deseos y cuáles de ellos son más profundos; pero en último término el terapeuta debe hacer la conexión.

Filodemo deja claro que éste era un problema muy discutido en la terapia epicúrea. Porque a menudo, especialmente al comienzo del tratamiento, el discípulo se negará a admitir que sus deseos «vanos» sean efectivamente malos y, en consecuencia, puede no estar dispuesto a aceptar el resultado del argumento terapéutico como una mejora de su condición. Nikidion puede disfrutar estando enamorada; puede tener apego a su vestuario, a sus vinos, incluso a su religión. Es esencial, nos dice Filodemo, que el maestro terapeuta haga en una fase inicial lo que un buen doctor, de manera semejante, hace por un paciente que se niega a reconocer su dolencia física. Exactamente igual que el doctor tratará, mediante una vívida descripción de la enfermedad en un lenguaje que asuste, de que el paciente vea la magnitud del peligro que corre, así también el filósofo deberá presentarle a la discípula su estado con un lenguaje que la «haga estremecerse» y ponga la «magnitud» de la dolencia «ante los ojos» de manera inequívoca (*O*, cols. III-IV). Pues sólo ese estremecimiento y esa visión pueden mostrarle a Nikidion que el fin del argumento terapéutico enlaza en definitiva con lo que ella realmente desea para sí misma: sólo entonces «dará ella media vuelta y se aprestará al tratamiento» (IV). [45] Una técnica alternativa es positiva. El maestro sostiene, como hace el Torcuato de Cicerón, la imagen del sabio, feliz y semejante a un dios, como un signo de los bienes disponibles. Trata de llevar a la discípula a reconocer esa imagen como algo por lo que ella siente ya una profunda atracción. Y esos procedimientos no son simplemente recursos heurísticos: tal como se desprende claramente de nuestro anterior debate sobre la «prueba» del fin, son también instrumentos de justificación de la teoría del bien.

Así pues, esta concepción ética es pragmática en alguno de los sentidos en que lo es la de Aristóteles. Pero existen algunas diferencias que hacen que el uso de limitaciones pragmáticas en el caso de Epicuro parezca más

perturbador. La diferencia primera y más obvia es que la ética epicúrea es revisionista en un grado en que la de Aristóteles no lo es.[46] Desde el principio descarta como vanas e indignas de confianza muchas de las «apariencias» sustentadas en las creencias de Nikidion. Y parece saber con bastante claridad cuáles son éstas antes de pedirle a la propia Nikidion que las distinga. La elección por Epicuro del ser humano no tutelado como «testimonio» no nos sirve aquí, pues es francamente normativa, cargada de valores típicamente epicúreos; difícilmente sería aceptada por Aristóteles, quien piensa en el niño como un ejemplo de vida y razonamiento incompletos.[47] Además, incluso lo que uno ve en el ser humano no tutelado depende mucho de lo que uno considere ya importante. Aristóteles descubre en los niños una afición a hacer distinciones, una búsqueda del conocimiento (*Met.*, I, 1). Epicuro ve sólo el deseo de librarse del dolor y la turbación. La diferencia parece ser, no obstante, que Aristóteles investiga seriamente y muestra respeto por la plena experiencia del valor en sus discípulos, considerando todo eso como material para descubrir la verdad ética. Percibimos que es una cuestión abierta saber qué concepción van a elegir. Esto parece menos claro en el caso de Epicuro. Nikidion no está allí para llevar a cabo una investigación, sino para convertirse.

La segunda diferencia reside en el alcance del pragmatismo. Para Aristóteles, los resultados obtenidos en ética deben ser en último término coherentes con los obtenidos en psicología, ciencias y metafísica. Estas otras indagaciones se extienden mucho más allá de la problemática humana y se llevan a cabo por ellas mismas, al margen de toda consideración de las necesidades y los designios humanos. Ésa es la razón de que la coherencia entre las diversas indagaciones pueda reforzar nuestra confianza en la justeza de nuestra visión ética. Para Epicuro, *cada* indagación (como acertadamente sostenía Marx) tiene constricciones éticas. «Si no nos molestaran nada las sospechas que albergamos de los cuerpos celestes y de la muerte, por miedo a que ello sea algo que tenga que ver con nosotros en alguna ocasión, y

tampoco el miedo a no conocer los límites impuestos a los sufrimientos y a los deseos, no necesitaríamos más del estudio de la naturaleza» (*KD*, 11; véase 12). Pero esto significa que una ciencia de la naturaleza que brindara versiones turbadoras en lugar de versiones tranquilizadoras de la manera de ser de las cosas no habría cumplido el propósito para el que necesitamos una ciencia de la naturaleza y sería justamente descalificada como vana. El fruto de «un estudio continuado de la ciencia natural» es «una vida tranquila» (*Hdt.*, 37). El resumen de doctrinas físicas «será una ayuda continua» para el discípulo, dándole una «fortaleza» incomparable en relación con los demás (83). La conclusión de la carta hace referencia a sus contenidos —las principales doctrinas conservadas de la filosofía epicúrea de la naturaleza— como «las cosas que tienen más importancia para lograr el sosiego» (83). A su vez, la *Carta a Pítocles* sobre los fenómenos celestes es caracterizada como el conjunto de «las ideas que conducen a una vida feliz» (84); y la primera instrucción de Epicuro a Pítocles es: «En primer lugar hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes, explicados bien en conexión con otros cuerpos o bien en sí mismos, no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas» (*Pit*., 85).

Este material pone en evidencia una creencia epicúrea fundamental: la ausencia de turbación exige tener una concepción firmemente sostenida de las cuestiones físicas que tienen influencia en nuestros fines éticos. En este sentido, no sólo necesitamos el dogma físico adecuado, sino también argumentos físicos ajustados y convincentes. En caso contrario, un conjunto de argumentos opuestos podría hacernos caer en la turbación. Pero sería un grave error pensar que la escuela epicúrea fuera especialmente científica o dada al estudio desapasionado de la naturaleza como un fin en sí. De hecho, en comparación con la escuela de Aristóteles, donde continuamente tenía lugar una investigación de primera mano en biología e historia y donde la investigación astronómica, si bien no de primera mano, se basaba en la más

avanzada investigación independiente llevada a cabo por Eudoxo de Cnido, la escuela epicúrea era muy acientífica. El Torcuato de Cicerón concede este punto y reivindica, en respuesta a ello, la supremacía de la ética. La teoría física del epicureísmo posee gran elegancia interna y algunos argumentos brillantes; pero no parece haber habido ningún intento de ponerla a prueba frente a la naturaleza observada con espíritu abierto, a la manera aristotélica. Lo que importa es convencer a la gente de su verdad; y su contribución práctica se esgrime una y otra vez como una razón para adherirnos a ella. Con esta teoría no hemos de tener miedo a los dioses ni a la muerte; podemos probar la mortalidad del alma.

Por consiguiente, la filosofía epicúrea no sólo es relativa a valores en lo que concierne a la ética; también lo es en todo lo demás. Todas sus verdades deben servir de apoyo a su concepción de la felicidad. No es en absoluto un accidente que todas las concepciones turbadoras del universo, y sólo ellas, resulten ser falsas. [48]

3. Los epicúreos se glorían de la *adecuación de sus argumentos éticos a los casos y situaciones particulares.* El maestro de filosofía, como un buen médico, debe ser agudo en el diagnóstico de casos particulares, diseñando un tratamiento específico para cada discípulo. Aquí es donde mayor uso hace Filodemo de las imágenes tomadas de la medicina. Algunos argumentos, como ciertos medicamentos, son «amargos» o «picantes»; otros son suaves. Epicuro tratará a Nikidion lo más suavemente posible al curarla de sus malos deseos, porque un maestro así es «la más benigna e imparcial de las personas» (*O*, XLIV). (Se cita a Pítocles como alguien a quien Epicuro trató con una suave terapia crítica [*P*, 6].) [49]

El doctor, pues, «curará con un discurso moderado» (*P*, 20) mientras esa terapia funcione; pero también tiene a su disposición remedios más duros y potentes. Si utiliza un argumento «amargo», recalca Filodemo, no es por su mal carácter o su mala voluntad, como algunos piensan (*P*, 54); se trata de buen juicio médico global. Operando como un doctor que decide, «en fun-

ción de signos plausibles», que un paciente necesita un purgante, administrará un argumento que tenga un efecto evacuante similar (presumiblemente, una crítica devastadora de los anteriores apegos y modos de vida de Nikidion: pensemos, por ejemplo, en los hirientes ataques de Lucrecio al amor; véase el cap. 5). Y si la purga no funciona al principio, probará este duro tratamiento «una y otra vez» (*P*, 63-64), de forma que, si no cumple su télo*s* una vez, puede que lo haga la vez siguiente (64). (Así, Lucrecio acumula argumento sobre argumento, venciendo la resistencia aun del más empecinado adicto a esa virulenta enfermedad.) Epicuro dijo: «Repudiemos de una vez las malas costumbres, como a hombres malvados que han causado un enorme perjuicio durante largo tiempo» (*SV*, 46). Los argumentos purgantes, aplicados repetidamente, son el remedio preferido del médico para hábitos de creencia y valoración profundamente arraigados. Al mismo tiempo —dado que el maestro no es un personaje de temperamento unilateral y su «entrega a esta téchnē es variopinta»— «mezclará» con esta áspera medicina algunas sustancias de buen sabor, por ejemplo, algunas «palabras de encendido elogio»; y «animará al discípulo a obrar bien» (*P*, 86). (Aun así, Lucrecio «mezcla» algunas referencias útiles a la serena actividad sexual con fines de procreación.) Por consiguiente, la joven Nikidion se verá a sí misma engullendo una embriagante mixtura de elogio, exhortación y cáustica reprensión, especialmente confeccionada para ella; y, añadiremos nosotros, administrada por un doctor que sabe descubrir cuál es el momento crítico (*kairós*) para administrarla, por cuanto toma nota de la akmē, o punto culminante de la evolución del estado de la joven (*P*, 22, 25, 65).

Ahora bien, puede ocurrir que Nikidion, al ser mujer, demuestre ser resistente aun a esa clase de medicina fuertemente purgante o abrasiva. Incluso palabras cuyo poder sea tan fuerte como el de la carcoma puede que no le hagan efecto (*P*, 68). (Algunas personas, decía Epicuro, encuentran la verdad por sí mismas; otras necesitan una guía, pero la siguen bien; hay un tercer grupo que necesita que lo empujen.) [50] Entonces, dice Filodemo, el

maestro/médico no tiene más remedio que optar, muy a su pesar, por la cirugía. Como un «sabio doctor», operará exactamente en el momento preciso y «con la mejor voluntad» (*O*, XLIV; *P*, col. XVII; véase Gigante). Es difícil saber cuál sería la forma quirúrgica de argumentar. Filodemo la llama «reprensión» (noutheteîn). Esto parece significar que el maestro, en ese caso, manifestaría una fuerte desaprobación de las creencias y la conducta del discípulo, dando las razones que justifican esa desaprobación. Las palabras de un estudiante, transmitidas por Filodemo, dan a entender que la crítica se percibía como una agresiva invasión de la dignidad personal: «Caí por mi propia voluntad en la ignorancia de la juventud; y por eso tuvo que darme unos azotes» (mastigoûn *m'edei* [*P*, 83]). Los ciudadanos atenienses varones eran, según sabemos, obsesivos en lo tocante a preservar la integridad de sus fronteras corporales; era lícito golpear a un esclavo, pero uno no podía siquiera levantar la mano contra un ciudadano libre. [51] Por tanto, si la crítica se considera como algo análogo a un azote, tiene que haber sido una invasión humillante de lo que el discípulo veía como su ámbito privado: quizás una forma de airear públicamente sus debilidades y malos pensamientos. Esto encajaría bien con la práctica comunitaria de la «confesión», que describiré en breve. [52]

La particularidad desempeña papeles diferentes en la práctica epicúrea y en la aristotélica. Para Aristóteles, el adulto ético, la persona de sabiduría práctica, es como un médico en su relación con nuevos casos y situaciones: sensible al contexto, dispuesta a descubrir nuevos aspectos, flexible y atenta. La ética es un saber de naturaleza médica porque las normas no son lo bastante buenas. Epicuro emplea el modelo médico, en cambio, para describir la relación entre el *maestro* ético y el *discípulo* enfermo. El maestro es casi literalmente un médico que debe enfrentarse a las vicisitudes de la enfermedad en el alma individual. Pero apenas se insiste en la idea de que la vida que ha recuperado la salud empleará formas de razonamiento que se centran en lo particular. De hecho, la ética normativa de Epicuro parece, a

partir de los textos conservados, más bien dogmática y propensa a las formulaciones generales de carácter prescriptivo. «El sabio será dogmático y no fallará» (DL, 10, 120).

Parece que corremos el riesgo de desviarnos del argumento. Pues nuestra exposición nos ha conducido a esferas de interacción psicológica que no se parecen demasiado al toma y daca del discurso filosófico. Es tentador en este punto imaginar que en algunos de estos materiales sobre purgas y cirugía tenemos una información interesante acerca de la vida extracadémica del Jardín, pero que la auténtica actividad filosófica fundamental era otra cosa diferente. (Pues, al fin y al cabo, los escritos conservados de Epicuro parecen argumentos filosóficos de un género reconocible como tal, detallados, sistemáticos, a menudo refinados en sus estrategias contra el adversario.) Pero hemos de resistir a esa tentación.

En primer lugar, toda esta terapia se aplica mediante argumentos. Así como las enfermedades que Epicuro describe son enfermedades de la creencia, alimentadas a menudo por una doctrina filosófica, así también la cura debe necesariamente llegar a través de argumentos filosóficos. El elaborado aparato de la imaginería médica sirve para ilustrar los muchos modos como el filósofo practica su propia actividad característica, «utilizando la razón y el *logos*». De lo que se trata es de erradicar falsas creencias; para ello necesitamos argumentos que desacrediten lo falso y dejen en su sitio lo verdadero. Filodemo cita con frecuencia escritos de Epicuro como ejemplos de las prácticas terapéuticas a las que se refiere. Sólo un sistema complejo, cuidadosamente argumentado, dará al paciente la posibilidad de dar cuenta de todo; y sólo eso calmará su ansiedad.

Además, hemos de insistir también en que en esa comunidad el argumento *es* terapia. La «purga» y la «medicación» no son actividades auxiliares de la filosofía; son aquello que la filosofía, dado su compromiso práctico, debe llegar a ser. Todas las partes de la filosofía tradicional que se omiten son precisamente aquellas que se consideran vanas. Por eso no hemos

de sorprendernos de que parezca haber una perfecta compenetración entre la actividad filosófica y la cotidiana interacción humana en esta comunidad; pues la interacción está mediada ante todo por la filosofía, y la filosofía está íntegramente dirigida a la mejora de la práctica cotidiana. Epicuro insiste en esta compenetración en los términos más enérgicos: «Debemos reír a la vez que buscar la verdad, cuidar de nuestro patrimonio y sacar fruto a las demás propiedades y no cesar bajo ninguna circunstancia de emitir los juicios dictados por la verdadera filosofía» (*SV*, 41). No hemos de imaginarnos a Nikidion (como uno de nuestros estudiantes actuales) asistiendo a clase por unas horas y viviendo luego durante el resto de la jornada como si la clase no existiera. Ella vive en esta comunidad; todas sus actividades están gobernadas por sus fines y por la presencia aleccionadora de Epicuro, venerado como un salvador. Su vida está inmersa en la filosofía, igual que la filosofía que ella aprende está inmersa en la vida.

Pero si tenemos la impresión de que es algo más que incongruente llamar «filosofía» a todo este intercambio terapéutico y «argumentos» a sus herramientas, no estaremos equivocados. Podemos explorar mejor las causas de nuestra insatisfacción si examinamos ahora nuestro segundo grupo de atributos «médicos».

4. Los argumentos de Nikidion no están simplemente ajustados a su situación concreta: están fundamentalmente *dirigidos al logro de su salud como individuo*, más que a un fin común. Aunque los sentimientos de camaradería y amistad son absolutamente básicos para la comunidad terapéutica, parece casi siempre como si su fin fuera la salud de cada uno tomado por separado y la amistad no fuera más que un instrumento. Dado que los datos sobre este punto son complejos, dejo la cuestión para el capítulo 7; lo que está claro, sin embargo, es que, en lo que concierne al propio Epicuro, la comunidad política en sentido amplio no forma parte del fin; e incluso se desaconseja el matrimonio y la creación de vínculos familiares (véase el cap. 5). Lucrecio podrá adoptar una visión diferente.

5. En estos argumentos, a diferencia de los de Aristóteles, el *uso del razonamiento práctico es meramente instrumental.* Ya he dicho que ello es así en lo que respecta al razonamiento científico; otro tanto ocurre en ética. La máxima capital n.º 11 (citada anteriormente) vincula ambos entre sí: los temores derivados de las falsas creencias sobre el deseo son nuestra razón de filosofar acerca del deseo, del mismo modo que los temores causados por el cielo son nuestra razón de filosofar acerca del cielo. La *Carta a Meneceo* nos dice que la razón para dedicarse a la filosofía es «asegurarse la salud» del alma. Promete a Meneceo una vida semejante a la de los dioses como recompensa por estudiarla. Supongamos que tenemos un medicamento especial que puede hacer que Nikidion olvide al instante todas sus falsas creencias a la vez que retiene sus creencias verdaderas: no tenemos razón alguna para pensar que Epicuro no lo habría utilizado, a condición de que no impidiera las demás funciones instrumentales de la razón práctica, tales como el descubrimiento de los medios para alimentarse y guarecerse. La terapia debe seguir su arduo y difícil curso a través de la argumentación únicamente porque no existe ningún medicamento de esa clase: nuestro único acceso a las dolencias del alma pasa por sus poderes racionales. Pero los argumentos que funcionan gracias a esos poderes no tienen ningún valor humano intrínseco. [53] Nunca estamos a salvo de las dolencias corporales: por eso necesitamos tener a mano argumentos con los que contrarrestarlas si surgen. Tampoco pueden acallarse indefinidamente las falsas creencias: hasta tal punto están éstas arraigadas en personas que se han criado en el seno de una cultura convencional; por ello tenemos que contrarrestarlas continuamente examinando los argumentos epicúreos. Pero los argumentos están a nuestra disposición únicamente como criados: útiles, necesarios incluso, pero sin valor en sí mismos. Entre los usos de la razón práctica, sólo su uso en la satisfacción de las necesidades básicas tiene probabilidades de contar como una parte constitutiva del fin.

6. El maestro epicúreo, por consiguiente, da a *las virtudes características del argumento* una función puramente instrumental. Coherencia, validez lógica, claridad en la definición: todo eso tiene obviamente un elevado valor instrumental. Pero, como nos señala Torcuato, a Nikidion se le enseñará a despreciar a todos aquellos que estudian la lógica y la definición *por sí mismas*. [54] Probablemente, ni siquiera las cultivará como tales durante una temporada a fin de estar mejor preparada para aplicarlas luego a argumentos prácticos: los estoicos señalan la existencia en este punto de una importante diferencia entre su escuela y la de Epicuro. Nikidion aprenderá simplemente a usar el rigor analítico que necesita para examinar los argumentos que dan la tranquilidad y apreciar su superioridad. Con frecuencia, eso ya es mucho. Como escribe Lucrecio, la claridad de la argumentación epicúrea es como la luz del sol que dispersa las sombras oscuras. Pero esas virtudes son sólo sirvientes. Si Nikidion muestra progresos diarios hacia la *ataraxía* y podemos estar seguros de que continuará haciéndolo de manera segura, bien protegida frente a la oposición, el hecho de que no siempre pueda distinguir un argumento válido de otro inválido, una definición clara de otra ambigua, no alterará la calma del maestro.

En ningún lugar es esto más evidente que en el papel de los epítomes y resúmenes en la práctica epicúrea. Epicuro recomienda que todos los discípulos, incluidos aquellos que no tienen tiempo o experiencia suficiente para trabajar los argumentos hasta el último detalle, recopilen y memoricen epítomes de las conclusiones epicúreas más importantes. Las tres cartas conservadas son esa clase de epítomes. Las tres empiezan anunciando la decisión de Epicuro de preparar un resumen breve y fácil de recordar de las principales doctrinas sobre un determinado terna; y este resumen de «elementos» está explícitamente dirigido al discípulo que no va más allá de eso tanto como al que sí va más allá. Incluso para este último, el resumen tiene valor, «pues tenemos una necesidad suma del enfoque global y, en cambio, del parcial no tanto» (*Hdt.*, 35). Aristotélicos como somos, nos repugnaría

dar a uno de nuestros estudiantes de filosofía uno de esos resúmenes. Pues tendemos a pensar, con Aristóteles, que eso cortocircuita el sentido de nuestro empeño, que es el uso de la razón práctica para establecer distinciones. Sería como darle a un estudiante de matemáticas una lista de respuestas. No sería filosofía en absoluto. Si hacemos para los estudiantes divulgación de las conclusiones éticas que creemos verdaderas, también indicamos claramente que carecen de valor sin el razonamiento que ha llevado a ellas. Para el maestro de Nikidion, no es éste el caso. Y esta diferencia parece comprensible, dado que el objetivo que le impulsa es ayudar a toda la gente desgraciada. No ayudar simplemente al estudiante de primeros ciclos de Brown, cuyo talento y carga cultural previa hacen posible para él un planteamiento analítico de la filosofía, sino a quienes no han gozado de tiempo libre ni de formación, a los pobres. Ayudar a Nikidion, aunque sea ella quien es.

En este punto, anticipando nuestro estudio del escepticismo, hemos de insistir aún en un punto. Un cierto tipo de coherencia general es de enorme importancia instrumental en la práctica epicúrea de la filosofía. El sistema, por emplear la imagen de Lucrecio, es un bastión bien fortificado en cuyo interior el discípulo está protegido de todas las amenazas. Pero eso significa que el sistema ha de tener, con fines instrumentales, un alto grado de orden y elaboración. Puede que Nikidion no llegue a escuchar las mismas enseñanzas que Epicuro impartió a Heródoto; las enfermedades más complicadas requieren remedios más elaborados, y si ella no muestra preocupación por las críticas de Aristóteles a Demócrito, no se le enseñará la teoría de las partes mínimas. Pero el conjunto del sistema está ahí, como posible refuerzo, si el estado del discípulo lo exige.

7. El modelo médico crea una fuerte *asimetría de funciones*: doctor y paciente, activo y pasivo, autoridad y obediente seguidor de la autoridad. Filodemo destaca que el maestro ha de continuar trabajando y recibiendo críticas (presumiblemente, de sí mismo o de sus colegas). [55] Pero, no obstante,

se anima al discípulo a seguir el ejemplo de la medicina y ponerse por entero en manos del médico. Debe «entregarse, ponerse en manos» del maestro (véase *O*, IV; *P*, 40). Debe incluso, dice Filodemo citando el paralelismo médico, «arrojarse, por así decir, en. manos de los que dirigen y depender sólo de ellos» (*P*, 39). [56] Antes de embarcarse en la terapia, prosigue, el discípulo podría recitar para sí la *Ilíada* donde reza: «Con él a mi costado». Este pasaje es aquel en que Diomedes pide tener a Odiseo como su protector en la expedición nocturna: «Con él a mi costado podríamos ambos salir vivos de un brasero ardiente, pues su mente rebosa de recursos» (10, 246-247). Filodemo dice que el discípulo, al recitar este pasaje, reconoce al maestro como al «único salvador», el «único guía recto de palabras y hechos rectos».

En consonancia con esto, todas las exposiciones antiguas de Epicuro y el epicureísmo convienen en presentar un extraordinario grado de devoción y obediencia reverencial hacia el maestro. Los discípulos, desde Lucrecio hasta el Torcuato de Cicerón, compiten en celebrarlo como el salvador de la humanidad. Se le venera como a un héroe, incluso como a un dios. Plutarco cuenta que un día, mientras Epicuro disertaba acerca de la naturaleza, Colotes cayó a sus pies, lo asió por las rodillas y realizó una prokýnēsis: un acto de obediencia reservado a una divinidad o a un monarca autodivinizado (*Non posse*, 1100A; *Adv. Col.*, 1117B); él mismo cita una carta de maestro a discípulo en la que Epicuro recuerda el incidente con aprobación, subrayando que Colotes «se asió [a él] llevando el contacto hasta el extremo que es habitual al reverenciar o suplicar a ciertas personas» (*Adv. Col.*, 1117BC = Us. 141). Epicuro hace la vaga afirmación de que le gustaría a cambio «reverenciar y consagrar a Colotes» (presumiblemente, con el deseo de que Colotes llegara a alcanzar su condición divina). Pero esto subraya precisamente la asimetría en el toma y daca de la argumentación: o eres un dios o no lo eres. Si no lo eres, la respuesta que debes dar a los argumentos de aquel que sí lo es es la aceptación y veneración. En una carta a Idomeneo,

Epicuro hace una petición: «Envíame, pues, una ofrenda de primicias en nombre tuyo y de tus hijos para el cuidado [*therapeian*] de mi sagrado cuerpo [hieroû sōmatos]» (Plutarco, *Adv. Col.*, 1117E). Filodemo nos cuenta que la actitud fundamental del estudiante es: «Acataremos la autoridad de Epicuro, de conformidad con el cual hemos elegido vivir» (*P*, 15). Ya hemos visto pruebas —reforzadas por los nuevos trabajos de Diskin Clay sobre los papiros (Clay, 1986)— de que Epicuro estableció un culto al héroe dirigido a sí mismo como centro de la atención común de sus discípulos. Imaginemos por un momento a Aristóteles asumiendo ese papel y tendremos una cierta medida de la distancia que hemos recorrido al pasar del uno al otro. Séneca nos cuenta que los estoicos rechazaban también la concepción epicúrea de la autoridad filosófica: «Nosotros no estamos sometidos a ningún rey. Cada uno reivindica su propia libertad. Entre ellos, todo lo que dijo Hemarco, todo lo que dijo Metrodoro, se atribuye a una única fuente. En ese grupo, todo lo que dice cada uno se dice bajo la dirección y el mando de uno solo» (*Ep.*, 33, 4; véase el cap. 9).

8. Si Nikidion hubiera acudido a la escuela de Aristóteles, se le habrían presentado diversas posturas alternativas y se le habría enseñado a examinar sus méritos con buena disposición, usando sus facultades críticas. La escuela de Epicuro, gobernada por la convicción de que las opiniones más difundidas son corruptoras, procede de otra manera. A Nikidion se le inculcarán machaconamente las formas correctas de pensamiento y se la privará de cualquier visión alternativa (excepto con el fin de aprender a refutarla). El hecho de que el proceso de argumentación en su conjunto reciba a menudo el nombre de diorthōsis, «corrección», muestra el poco interés que allí existe por cualquier clase de análisis desapasionado e imparcial de la oposición. Pero, después de todo, ningún doctor le enseña a uno a tomarse tres medicamentos al mismo tiempo y ver cuál de ellos funciona: sus efectos respectivos podrían neutralizarse mutuamente. Aun así, Epicuro insta a Nikidion a evitar influencias que compitan entre sí, tanto si proceden de la cultura ge-

neral como si lo hacen de otras escuelas filosóficas. Escribe a Apeles: «Te felicito, Apeles, porque te has consagrado a una filosofía libre de toda *paideia*» (Us. 117 = Ateneo, XIII, pág. 588). [57] Escribe a Pítocles: «Huye, bendito, de todo tipo de *paideia* al iniciar la singladura en tu bajel» (Us. 163 [58] = DL, 10, 6). Aun cuando las concepciones filosóficas rivales no son lo mismo que la *paideia*, todas ellas están, en opinión de Epicuro, infectadas de los falsos valores de la *paideia.* Y podemos observar que esto es especialmente cierto de la concepción de Aristóteles.

Estos rasgos del argumento terapeútico llevan al establecimiento de ciertas prácticas relacionadas con la manera de argumentar que distinguen claramente la escuela epicúrea de todas las demás escuelas de la época. Dichas prácticas son: la memorización, la confesión y la información. Nikidion desea que la correcta enseñanza epicúrea gobierne su vida y su alma. Pero la pertinacia de sus malos hábitos sólo puede vencerse, sostiene Epicuro, mediante la repetición diaria. Todos los discípulos debían aprender de memoria las kýriai *doxai.* Los epítomes de las cartas conservadas están también concebidos para la memorización y la repetición, de forma que los discípulos «sean capaces de ayudarse a sí mismos en las cuestiones principales a lo largo de los diversos momentos de su vida» (*Hdt.*, 35; véanse 36; *Pit.*, 84, 116; *Men.*, 135). La *Carta a Meneceo*, por ejemplo, acaba encareciendo a su destinatario: «Repasa, pues, estas cosas y otras afines día y noche, para ti mismo y para tus semejantes».

Esta insistencia en la memoria y la repetición no es ni fortuita ni accesoria. Epicuro ofrece al menos tres razones por las que es esencial. En primer lugar, la memorización es la manera que tiene el estudiante de interiorizar la enseñanza, de modo que ésta «se vuelva poderosa» y pueda ayudarle en la confrontación con el error. Si él o ella ha de mirar los textos escritos cada vez que ha de refutar una falsa doctrina, muchas veces lo pillarán desprevenido. (Pítocles se lamentaba de la dificultad de recordar las opiniones de Epicuro sobre importantes cuestiones [*Pit.*, 841.) En cambio, si interioriza

la enseñanza, «nunca, ni en vigilia ni en sueños, se sentirá turbado» (135; véase 123).

En segundo lugar, la memorización de un compendio brinda una visión de conjunto sobre la estructura de todo el sistema; esto le enseña precisamente al estudiante hasta qué punto una estructura es realmente segura y completa, con qué limpieza encajan entre sí sus piezas. Epicuro piensa que Nikidion nunca podría lograr eso simplemente trabajando con los textos escritos en todo su detalle:

> Aun en el caso del estudiante perfectamente formado, el elemento crucial en la clarificación de cada problema particular es la capacidad de evocar rápidamente los conceptos, y [eso es imposible a menos que] dichos conceptos se hayan reducido a proposiciones elementales y fórmulas simples. Pues no es posible que cobre realidad en nadie la masa de conocimientos requeridos para dominar las verdades generales de la naturaleza a menos que esa masa de verdades sea capaz de comprender dentro de sí por medio de breves fórmulas el conjunto de datos susceptibles de ser pormenorizados (*Hdt.*, 36, según versión inglesa de Clay, 1983a).

Incluso una estudiante novata como Nikidion se verá capacitada para «de manera silenciosa y con la rapidez del pensamiento, pasar revista a las doctrinas más esenciales para lograr el sosiego» (*Hdt.*, 83).[59] Aquí Epicuro, con una originalidad considerable, reconoce que la lectura hecha en voz alta es pública y discursiva. La percepción que buscamos es una visión general interna y privada que no ocupa tiempo; la memoria nos la proporciona.

¿Por qué insiste en este tipo de percepción? Esto nos lleva a nuestro tercer y más importante punto, aquel que pone de manifiesto la dimensión de Epicuro como psicólogo. Se trata de su percepción de que las falsas creencias que turban nuestra vida no se hallan todas en la superficie del yo, listas para ser objeto de escrutinio crítico y dialéctico, como los aristotélicos parecen pensar. Esas falsas creencias penetran profundamente en el alma, ejerciendo a menudo su deletérea influencia por debajo del nivel de la conciencia. Epicuro, en suma, descubre el inconsciente, un descubrimiento a partir del cual nuestra visión del aristotelismo no podrá ya nunca más ser la misma. Gran parte de las pruebas de este descubrimiento se encuentran en Lu-

crecio y las examinaremos en el capítulo 6. Pero existen suficientes indicios de ello en los escritos del propio Epicuro como para sentirnos legitimados para atribuir el descubrimiento al maestro. Hay dos pasajes que relacionan la insistencia de Epicuro en la memorización con la consecuencia de que el discípulo que la practique no se verá turbado *en sueños* (*Men.*, 135, señalado anteriormente; DL, 120). A Heródoto Epicuro le insiste, como hemos visto, en que la memorización y la práctica hacen que el argumento «se vuelva poderoso» (dynatós [*Hdt.*, 83]) en el alma del discípulo; con lo que viene a decir que sólo introduciéndolo y enraizándolo profundamente en el alma obtendrá la clase de poder que necesita para derrotar a sus oponentes.

Esta visión de la persona tiene profundas consecuencias para el método filosófico. Si no somos transparentes a nosotros mismos, sino que nos vemos a menudo motivados por creencias que no sabemos que tenemos, entonces las operaciones de la dialéctica no calan lo bastante hondo. Pueden, en algunos casos, ayudar a descubrir creencias que el discípulo no sabía que tenía; pero no es probable que saquen a la superficie creencias que él o ella han reprimido debido a su carácter turbador, creencias que tienen interés en no saber que las tienen. Para contrarrestar esas voces que suenan en lo profundo del pecho, necesitamos inculcar profundamente otras voces, de forma que le hablen a Nikidion incluso en sueños.

Pero antes de que podamos llegar siquiera a este punto, hemos de resolver otro problema: cómo descubrir la enfermedad real del paciente. El aristotelismo parece dar por supuesto que, si le preguntamos a Nikidion qué es lo que cree y desea, ella nos lo dirá con exactitud. Epicuro insinúa que semejante planteamiento rozaría simplemente la superficie de las cosas. Para descubrir lo que ella cree realmente en el fondo de su alma, el maestro habrá de ver lo que hace y cómo lo hace. Y si no puede lograr esto siguiendo sus pasos día a día, ¿cómo obtendrá esos datos?

Una solución bastante natural es el uso de la narración. Como un moderno psicoanalista, el maestro ha de hacer que Nikidion le permita acceder

a sus síntomas contándole la historia de sus actos, sus pensamientos, sus deseos, incluso sus sueños, de forma que el maestro esté tan bien situado como el médico corporal para captar la totalidad de los síntomas de ella y emitir un diagnóstico adecuado. Y Epicuro se enfrenta al problema precisamente de este modo. Pues encontramos en su escuela el primer testimonio, en la tradición filosófica griega, de una institución como la confesión, o narración personal. La importancia de este material fascinante procedente del Perì parrhēsías fue descubierta por Sudhaus en 1911, [60] aunque no citó todos los fragmentos pertinentes y asimiló demasiado estrechamente, en mi opinión, estas prácticas a las prácticas cristianas, de las que es importante distinguirlas. Filodemo nos cuenta que Epicuro «elogió a Heráclides, porque consideraba que los reproches que se le harían por lo que pensaba sacar a la luz tenían menos importancia que el provecho que ello le depararía: en consecuencia reveló sus errores [61] a Epicuro» (*P*, 49). Filodemo compite con su maestro en juzgar que los epicúreos deberían «convertirse en acusadores [katēgórous] de nosotros mismos si erramos en algún punto» (51). Y en un pasaje que ya he mencionado explica el sentido de esta práctica en términos de la analogía médica:

> El discípulo debe mostrarle sus faltas sin ocultarle nada y hacer públicos sus defectos. Pues si lo considera como el único guía de la palabra y la acción correctas, aquel a quien él llama el único salvador y a quien diciendo «con él a mi costado» se entrega para someterse al tratamiento terapéutico, entonces ¿cómo no habría de mostrar aquello en lo que requiere tratamiento terapéutico y recibir sus críticas? (*P*, 39-40).

Este pasaje, no utilizado por Sudhaus, nos muestra que los conceptos de pecado y absolución no son los instrumentos más clarificadores para la comprensión de la «confesión» epicúrea, que consiste en sacar a la luz los síntomas para su análisis y diagnóstico. [62] Esto no está lejos de algunas de las ideas y los procedimientos de la moderna psicoterapia: antes de que el terapeuta pueda formarse una hipótesis acerca del material, incluido el inconsciente, que está causando la turbación en la vida del paciente, necesita una historia de dicha vida y pensamiento que sea lo más completa posi-

ble.[63] La narración le permite inspeccionar la soledad del discípulo, sus sueños, sus momentos secretos.

Pero Nikidion, tal como hemos dado por supuesto, es una discípula recalcitrante a la que no le gusta recibir críticas. Puede no estar dispuesta a contar la historia de sus amoríos; puede que oculte su afición a las ostras, su nostalgia de la vida social que ha dejado atrás. Está en la comunidad porque desea estar allí, pero, aun así, puede tener dificultades en decidirse a contar lo que hay que contar. Éste es un grave problema de la moderna psicoterapia: porque aunque un paciente se someta voluntariamente al tratamiento y quiera actuar honradamente, quiere también causar buena impresión al doctor; tiene por ello varias fuentes de resistencia y reticencia, y puede que él mismo no sea consciente de lo que es más idóneo para su curación.

El psicoanalista ortodoxo no dispone aquí de otro recurso más que el contacto prolongado con el propio paciente. Debido a las limitaciones de este procedimiento, muchos terapeutas se desvían de la práctica freudiana ortodoxa y hablan con la familia y los amigos del paciente. Esto es, al parecer, lo que hacía Epicuro, recurriendo a los estrechos vínculos existentes en su comunidad para resolver el problema. Filodemo informa de que había un tal Polieno que, al ver que Apolónides «flojeaba» en su práctica del epicureísmo, «acudió» (o «escribió»: el texto está alterado en este punto) a Epicuro. El fragmento siguiente continúa con la historia: «Porque si una persona desea que su amigo sea corregido, Epicuro no la considerará una calumniadora cuando no lo es; la considerará una persona que ama a su amigo [philóphilon]: porque Epicuro conoce bien la diferencia» (*P*, 50). Otro fragmento relata que, gracias a la actividad de los amigos, «la persona que no se manifiesta se ve enseguida que está ocultando algo, y […] no ha habido nada que pasara inadvertido» (*P*, 41; véase 8). Podemos ver cómo estas prácticas, una vez más, se apoyan en el modelo médico: porque un síntoma no aparente y no declarado no puede ser tratado terapéuticamente. Uno podría muy bien ofrecer esa ayuda a un amigo o pariente que esté en peligro

de perder el buen uso de todas sus funciones debido a un mal oculto. Y aunque habríamos de hacer frente a difíciles problemas de privacidad al ayudar de ese modo, la urgencia de la necesidad del paciente podría muy bien hacer que nos saltáramos esos límites en un contexto terapéutico protegido. A los griegos, que estaban mucho menos apegados que nosotros al valor de la privacidad, este problema les habría parecido de poca monta.

9-10. Los argumentos que escucha Nikidion pregonan con frecuencia su propia eficacia: a la discípula se le recuerda constantemente que dichos argumentos son necesarios y suficientes para salvarla. (En ningún lugar como éste encontraremos un contraste más acusado con Aristóteles, cuya modestia y renuncia a pretensiones de exhaustividad están estrechamente relacionadas con el valor que atribuye a la contribución independiente del discípulo.) La práctica epicúrea es rigurosa; entraña la renuncia a muchas de las cosas que previamente uno valoraba y un tipo de estudio disciplinado para el que muchos de los discípulos de Epicuro no debían de estar preparados. Para animarlos a perseverar en la filosofía, los argumentos deben combinar la exhortación y la autopropaganda con el razonamiento.

El efecto de los argumentos sobre la capacidad y la motivación de Nikidion para dedicarse a ellos es un asunto complejo. Por un lado, a medida que se adentre más en el sistema epicúreo, Nikidion se volverá más celosa de su práctica y más competente en el uso de *sus* argumentos. Pero puede muy bien ocurrir que en cierto sentido pierda habilidad *en la argumentación* en general. El discípulo aristotélico se hace un mejor aristotélico *gracias a* que se hace mejor en el manejo de sus propios razonamientos; otro tanto ocurre, como veremos, con los estoicos. Al discípulo epicúreo no se le anima a que haga objeciones personales al sistema ni a que argumente dialécticamente; y a medida que se vuelve más dependiente del texto y las doctrinas del maestro, puede volverse menos apto para, razonar por su cuenta.

IV

Tenemos ahora un esquema de la educación filosófica de Nikidion. No todos sus rasgos tienen igual importancia. Para todo buen epicúreo es siempre dominante la posesión de un agudo sentido de la profunda dolencia humana y de la necesidad de su curación. El objetivo práctico, pues, es lo que da a la analogía médica su fundamento y justifica los demás rasgos específicos de la terapia. Podemos ver, por ejemplo, que a veces surgía un conflicto entre la urgencia del objetivo práctico y las exigencias de la particularidad: para curar eficazmente a todos los «enfermos» que lo necesitan, el doctor no puede siempre dedicar tiempo a hacer un cuidadoso diagnóstico individualizado de cada paciente. En una epidemia, la urgencia de la necesidad dicta el uso de remedios menos rigurosamente calibrados y más generales. Epicuro, si bien limitó su enseñanza personal a la comunidad más inmediata, escribió y difundió, sin embargo, un enorme número de obras. Parece poco probable que el único propósito de éstas fuera hacer propaganda de su doctrina entre aquellos que pudieran acudir en persona a la escuela como discípulos, y mucho menos probable todavía que creyera que las obras escritas tuvieran algún poder terapéutico por sí mismas, aun cuando se dirigían a los seres humanos en general. [64] El epicúreo del siglo II a.C. Diógenes de Enoanda va aún más allá, insistiendo en que la naturaleza epidémica de la enfermedad de la creencia en su tiempo exige la construcción de un único *logos* no específico y de gran permanencia. La gigantesca inscripción en piedra que hizo colocar en los límites de su finca del Asia Menor, cerca de la vía pública —una de las mayores inscripciones griegas jamás descubiertas, que contenía un resumen condensado de la argumentación epicúrea sobre todas las cuestiones principales— explica su propia procedencia así:

> Si sólo hubiera uno o dos o tres o cuatro o cinco o seis, o todos los que tú quisieras, oh ser humano, pero no un gran número, que estuvieran en una condición deplorable, entonces, llamándoles uno por uno […] [Aquí hay una laguna en la inscripción.] Pero puesto que, como dije antes, la mayoría de la gente está gravemente enferma, como en una plaga, debido a la falsa opinión que sustentan acerca de las cosas, y puesto que cada vez aumenta más su número —debido a que, por mutua emulación, se contagian la enfermedad unos a otros como las ovejas—, además del hecho de que es philánthrōpon ayudar a los forasteros que pasan por el camino, y puesto que la ayuda de esta inscripción alcanza a muchos, he decidido, utilizando este pórtico, hacer públicos a

todo el mundo los medicamentos que los salvarán [phármaka tēs sōtērías] (III-IV, Chilton [1971]).

Esto nos muestra hasta qué punto la necesidad práctica de la curación domina, para el buen epicúreo, todas las demás consideraciones acerca de la argumentación filosófica. La inscripción de Diógenes contiene argumentos; está lejos del simple cartel con la leyenda «Jesús salva», de nuestros días. Por otro lado, está igualmente lejos de la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, probablemente el «medicamento salvador» de más amplia influencia del aristotelismo. La reciprocidad, la actividad crítica, e incluso las necesidades y motivaciones particulares del discípulo, pueden ser arrojadas por la borda cuando ello parece necesario para establecer contacto salvador con un alma.

V

En muchos sentidos, el uso epicúreo de la analogía médica parece sin solución de continuidad con el de Aristóteles: en efecto, exige, como hace este último, argumentos que sean auténticamente prácticos en su concepción y sus efectos, que respondan a los valores, esperanzas y deseos anteriores, flexiblemente atentos a los matices de los distintos casos concretos. Aristóteles y Epicuro están de acuerdo en que el arte del filósofo ético, como el del buen doctor, exige prestar atención a las esperanzas y los temores del paciente y saber aprovechar las ocasiones con flexibilidad. Pero, a partir de este punto, sus caminos se separan. Aristóteles ha afirmado que la actividad de la argumentación ética es esencialmente dialéctica y de carácter recíproco; que su éxito exige una comunidad de personas más o menos iguales, todas ellas con el doble papel de médico y paciente. Ha sostenido que el beneficio práctico del argumento ético es inseparable del escrutinio dialéctico de las posiciones opuestas, de la actividad crítica recíproca y de las virtudes filosóficas esenciales de coherencia, claridad y orden inteligible. Por mucho que maticemos su posición, es evidente que Epicuro no tiene exactamente

el mismo grado de adhesión a estas virtudes de procedimiento ajenas al paradigma médico.

Epicuro acusa a estas formalidades dialécticas de insensibilidad, habiendo como hay otra clase de filosofía que puede atender con más generosidad a las necesidades humanas. Una filosofía compasiva puede prestarse a todo aquello que responde a esas necesidades. Esta acusación debería preocuparnos, pues nosotros vivimos en un mundo en el que la educación filosófica de tipo aristotélico no puede estar ampliamente distribuida, pues exige una base previa de formación y motivación que está estrechamente correlacionada con la pertenencia a una determinada clase (y a unas determinadas tradiciones locales o nacionales). En efecto, ¿acaso no somos todos nosotros vanos e inútiles mientras no proyectemos nuestros escritos y enseñanzas hacia fuera, con el fin de responder a las necesidades del mundo tal como es?

El aristotélico debería empezar admitiendo que Epicuro tiene razón en lo que respecta al corto alcance de la filosofía analítica y dialéctica. Pero el aristotélico insiste en que este tipo de filosofar aporta una forma peculiar de beneficio práctico, beneficio que no obtendremos de ninguna otra filosofía menos comprensiva, menos rigurosa y menos respetuosa de la claridad. El hecho es que todo lo que tiene de grande y memorable la filosofía epicúrea se lo debe al cumplimiento de esas pautas; y tratarlas con ligereza es olvidar el valor práctico de la *buena filosofía*, capaz de obtener realmente las caracterizaciones más poderosas y justificables de la excelencia humana, el funcionamiento humano, la justicia social humana. Dichas explicaciones filosóficas no son en absoluto inútiles: una vez elaboradas, pueden hacer un gran servicio como guías de la vida pública, para jueces, legisladores, economistas, responsables políticos de todo tipo. Esas personas no serán todas ellas filósofos, pero podrán usar los resultados de la indagación filosófica para diseñar mejor las instituciones sociales. Y de ese modo harán llegar los beneficios de la filosofía a mucha gente que nunca va a estudiar filosofía, ayudando así a su manera a las mismas personas a las que Epicuro pretende

que los aristotélicos no pueden ayudar.[65] Epicuro no debería haber descuidado esta posibilidad; y en la medida en que la descuidó, se diría que vendió baratas la filosofía y la sociedad a cambio de preservar la ataraxía de un pequeño grupo de individuos. Epicuro podría argüir que, al fin y al cabo, jueces y legisladores forman todos parte del sistema corrupto y por tanto no escucharán los argumentos de la buena filosofía. Pero no ha demostrado que ello haya de ser así y, mientras haya una esperanza de que esos argumentos se escuchen, es sin duda importante intentarlo.

El epicureísmo va más allá del aristotelismo en varios aspectos: en la precisión y profundidad de sus análisis de la emoción y el deseo, en su reconocimiento de las capas inconscientes de la motivación, en su penetrante crítica de la construcción del deseo y la preferencia en una sociedad obsesionada por la riqueza y la posición social. En los tres próximos capítulos veremos precisamente hasta qué punto son penetrantes sus indagaciones en esos campos. Y veremos, asimismo, que muchos de los argumentos efectivamente usados por el epicureísmo alcanzan de hecho elevadas cotas de rigor, perspicacia e incluso reciprocidad dialéctica. Hasta cierto punto, pues, nuestras inquietudes acerca de la práctica de la filosofía en la comunidad epicúrea quedarán apaciguadas.

Pero debemos seguir examinando de cerca los procedimientos sin perder de vista el ejemplo de Aristóteles. Nuestra indagación parece indicar que cualquier relajación en la observancia del método dialéctico de argumentación es un paso que no puede darse a la ligera o sin madura reflexión. Porque siempre es posible, y de hecho resulta muy fácil, pasar *del* desapasionado discurso crítico a alguna forma de procedimiento terapéutico, al igual que Epicuro mismo pasó de las enseñanzas de su maestro platónico Nausífanes a seguir su propio camino. Pero una vez inmersos en la terapia es mucho más difícil volver a los valores del discurso crítico aristotélico. La pasividad de la discípula epicúrea, sus hábitos de entrega y veneración, pueden hacerse habituales e incapacitarla para la tarea crítica activa. Diógenes

cuenta [66] que cierta vez alguien preguntó a Arcesilao por qué mucha gente de otras escuelas se pasaba a la escuela epicúrea, pero nunca un discípulo de Epicuro se trasladaba a otra escuela. Arcesilao replicó: «Porque los hombres pueden volverse eunucos, pero los eunucos nunca se vuelven hombres». Aun cuando Nikidion observa que Arcesilao parece haber olvidado la presencia de ella en la escuela epicúrea, puede percibir que esta metáfora un tanto reduccionista contiene una profunda crítica aplicable a ella misma.

Capítulo 5

MÁS ALLÁ DE LA OBSESIÓN Y LA AVERSIÓN: LA TERAPIA DEL AMOR SEGÚN LUCRECIO

> Y así el amor sexual y el contacto entre los sexos se exalta como una religión, simplemente para que la palabra «religión», tan cara a las nostalgias idealistas, no pueda desaparecer del lenguaje. […] La posibilidad de sentimientos puramente humanos en nuestro contacto con otros seres humanos ha quedado hoy día suficientemente restringida por la sociedad en que nos ha tocado vivir. […] No tenemos razón alguna para restringirlo aún más exaltando estos sentimientos hasta hacer de ellos una religión.
>
> FRIEDRICH ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*

I

«Nació el poeta Tito Lucrecio, que más tarde enloqueció tras ingerir una poción afrodisíaca. En los intervalos lúcidos de su locura escribió varios libros, editados posteriormente por Cicerón. Luego se dio muerte a sí mismo a la edad de 44 años.» [1] El famoso testimonio de Jerónimo se basa en dos hechos evidentes acerca del poema de Lucrecio: que su poeta narrador afirma hablarnos a partir de una intensa experiencia amorosa personal y que ese mismo narrador condena y censura el amor, desde un pretendido punto de vista de lúcida racionalidad, con una acritud casi sin parangón en la his-

toria de la poesía. Pero el testimonio de Jerónimo no se limita a registrar estos hechos. Construye toda una biografía para explicarlos. La biografía nos informa de que la crítica de Lucrecio al amor erótico fue motivada por su experiencia amorosa; y, además, que esta experiencia y las críticas surgidas de ella fueron muy atípicas y peculiares. La locura del amor no era una experiencia erótica ordinaria: era un estado compulsivo inducido por una droga. Y la condena del amor escrita en los «intervalos lúcidos» puede, en consecuencia, verse como el desahogo de un adicto involuntario que da rienda suelta a su amargura e infelicidad, más que como una crítica racional construida reflexivamente por un ser pensante libre. La historia del suicidio subsiguiente completa el cuadro. Se nos induce a creer que en el poema de Lucrecio no tenemos argumentos dignos de respeto y estudio detenido, sino las últimas palabras de una mente desesperada y desesperanzada, una mente en cuyo estado nadie de nosotros elegiría estar y cuyo estado no puede de ninguna manera ser propicio a la reflexión. Hay además otra moraleja. Uno puede inferir, a partir de la narración de Jerónimo, que para alguien que llega al extremo de formular esas críticas no hay posibilidad de recuperar una vida feliz. La historia de la locura no sólo arroja dudas sobre los argumentos, sino que nos apremia a rechazarlos como peligrosos. En resumen: no tenemos por qué, no debemos incluso, estudiar seriamente el ataque de Lucrecio al amor. Podemos compadecerlo, pero no tenemos nada que aprender de él sobre este tema en el que se dirige a nosotros con tan llamativa violencia.

La historia, con su conclusión edificante —que casa demasiado bien con el espíritu de la polémica cristiana contra el ateísmo y el materialismo como para no resultar sospechosa en tanto que testimonio biográfico—, [2] ha servido durante siglos como borrador oficioso para la interpretación, no sólo del ataque al amor del libro IV, sino del *De rerum natura* en su totalidad. En consecuencia, el poema se ha leído más a menudo como una expresión poética personal que como una argumentación filosófica, más como un síntoma

de irracionalidad que como una terapia racional.[3] Se ha eludido su dificultad moral, pese a haberse aclamado su excelencia poética: como si, en realidad, Lucrecio fuera un poeta para quien la poesía tuviera una función legítima distinta de la clarificación y liberación de vidas humanas.

En el presente siglo, los estudiosos han empezado a corregir esos errores. Las interpretaciones que se toman en serio la finalidad terapéutica y antirreligiosa del poema han empezado a ser menos la excepción y más la norma predominante. Y estudios de tipos muy diferentes —desde la lúcida exposición de los fines de Lucrecio por George Santayana en *Tres poetas filósofos* hasta el reciente libro de Diskin Clay sobre la terapia lucreciana pasando por el magistral comentario de Cyril Bailey—[4] han subrayado la armonía existente entre el objetivo moral del poema y su concepción poética, tratando ambos como la creación deliberada de una mente racional.[5] Clay ha sostenido convincentemente que el poema está cuidadosamente construido para guiar a un imaginario lector, paso a paso, a través del proceso de la terapia epicúrea. Y ha ofrecido una exposición detallada, aunque no convincente en todos sus aspectos, de cómo se lleva a cabo esa tarea. Estamos muy lejos, desde luego, del tono compasivo y condescendiente de Jerónimo.

Este progreso en el reconocimiento de Lucrecio está claramente relacionado con el predominio, en nuestra época, de las visiones seculares y materialistas de la vida humana, acompañadas de actitudes críticas hacia la religión establecida. Hoy día, las opiniones de Lucrecio acerca del mundo de la naturaleza y del alma no parecen aberrantes sino extraordinariamente sensatas; más sensatas, muchas veces, que las opiniones para cuyo arrumbamiento se inventaron. Hace unos años ocurrió incluso que un eminente filósofo moral británico, invitado a pronunciar una conferencia dentro de un venerable ciclo dedicado al tema de la inmortalidad del alma, encontró que la mejor manera de explicar filosófica e intuitivamente el tema a un auditorio contemporáneo era darle la vuelta al tema y hablar, en referencia a Lucrecio, sobre la *mortalidad* del alma y explicar por qué eso no es tan

malo.[6] De hecho, todos los ataques de Lucrecio a la creencia tradicional nos parecen ahora parte de nuestras propias creencias tradicionales. En cualquier caso, son muchos quienes pueden leerlos sin sorprenderse, sin ver amenazadas sus convicciones, sin sentir que se está violando algo precioso de manera brusca y desconcertante.

Todos los ataques menos uno. Porque el amor es objeto de amplia veneración; de hecho, para muchas personas posee la condición de una religión secular. Y la gente se muestra a menudo más dispuesta a renunciar a dios o a los dioses que a dejar de hacer dioses unos de otros. El amor tenía carácter religioso aun en la religiosa época de Lucrecio, como él mismo nos dice: en efecto, se consideraba que era un estado provocado por un dios, semejante a un dios por su poder, que vinculaba el amante al amado visto adecuadamente como una divinidad encarnada. Pero en nuestro tiempo, en que se desconfía ampliamente de las fuentes religiosas de salvación individual, el amor erótico personal (junto con otras fuentes seculares de valor) ha llegado a incorporar, aún más intensamente, la carga de muchas de las aspiraciones de la gente a la trascendencia, a una perfección más que terrenal, a una unión misteriosa con esa perfección. Y los lectores contemporáneos no religiosos que veneran el amor pueden identificarse con sus aspiraciones eróticas más fervientemente incluso que el imaginario lector de Lucrecio, pues toda la esperanza y el deseo que para este último se dirige también hacia el cielo debe, para el lector contemporáneo, verterse íntegramente en frágiles proyectos humanos y mundanos. Así el ataque de Lucrecio a dichos proyectos resulta amenazador de un modo en que sus demás ataques no amenazan ya.

Esto lo vemos con toda claridad en la respuesta que encuentra el libro IV. La respuesta cristiana al ateísmo de Lucrecio, en la narración de Jerónimo, no era una abierta expresión de cólera y miedo. Era, en cambio, compasión y condescendencia. Desde dentro de la religión, esos argumentos antirreligiosos parecen tontos e insensatos más que peligrosos. Otro tanto puede de-

cirse hoy de los argumentos contra el amor. Al amante del amor pueden fácilmente parecerle perversos y lastimosamente débiles, creaciones de un espíritu amargado y sin esperanza, más que propuestas racionales que hemos de tomar en serio. Y, de hecho, la mayoría de las exposiciones filosóficas más serias del materialismo de Lucrecio pierden poco o ningún tiempo con ellos. Dos largos estudios en formato de libro, obra respectivamente de Clay y M. Bollack, apenas los mencionan; y la útil reseña por E. J. Kenney de los estudios académicos más recientes, trabajo que muestra sus simpatías por el ateísmo de Lucrecio, evita sintomáticamente el tema del amor. Santayana, aunque no analiza el pasaje, acusa a Lucrecio de tener un pobre sentido de los valores humanos debido a su negativa actitud hacia el amor.[7] Cuando se discute en detalle el pasaje, suele tratarse desde el punto de vista biográfico (incluso Bailey admite en este punto la explicación de la locura)[8] o desde el punto de vista de la historia de la literatura (como si, en este punto, Lucrecio dejara de ser un filósofo y su obra se convirtiera en algo puramente ornamental y en una colección de síntomas). Esos lectores, en suma, leen con la confiada superioridad de los verdaderos creyentes, que saben ya lo maravilloso que es el amor erótico o romántico y qué pobre resulta la vida sin él. La voz que lo denuncia suena como la voz de un loco, no la voz de un doctor, sino la de un paciente.

Si seguimos esta línea de pensamiento, es natural que volvamos a la historia que cuenta Jerónimo, considerándola desde un punto de vista algo diferente. Porque si leemos la historia no como moralistas cristianos, sino como amantes del amor (antiguos o modernos), la historia misma empieza a parecerse sospechosamente a una historia de amor. Obsesión, locura, intento de huida, suicidio: todos los ingredientes del amor romántico o erótico están ahí, ingredientes que han suministrado la trama de las historias de amor desde el libro IV de la *Eneida* hasta las *Desventuras del joven Werther* y de incontables historias anteriores y posteriores a éstas. Más allá de las diferencias de tradición cultural que separan la antigua Roma de la Norteamé-

rica y la Europa contemporáneas, esos rasgos básicos se han mantenido más o menos constantes y son fuente importante del perdurable poder de la poesía latina para emocionarnos y entusiasmarnos. Visto a la luz de la tradición de la narrativa amorosa, el ataque filosófico de Lucrecio al amor parece tan sólo un episodio de su propia y trágica historia de amor. Difícilmente puede servir para montar un ataque serio y convincente contra esa pasión, pues por el simple hecho de constar dentro de esa historia, ofrece una prueba, si es que necesitábamos alguna, del poder del amor sobre el entendimiento creativo. Cuanto más vigorosamente argumenta, más se traiciona a sí mismo. Cuanto más rebaja, más glorifica. Esta relectura romántica de la historia de Jerónimo es, igual que la lectura moralizante, una garantía de evasión. Nos permite escuchar el poema a condición de dar por seguro anticipadamente que no tiene nada que enseñarnos.

Semejantes respuestas son muy naturales y tentadoras. Por esa razón, si hemos seguido hasta aquí el proceso de educación terapéutica de Nikidion, tenemos que recelar de esas respuestas. La terapia epicúrea no malgasta el tiempo en ilusiones que han perdido su poder. Apunta a las peligrosas ilusiones que constituyen la estructura misma de la vida cotidiana de Nikidion: a los malos hábitos que, «como malos amigos», la han arrastrado a la desgracia y al error durante años. Sólo aquello que amenaza mantiene la promesa de una verdadera terapia. Y la verdadera terapia, como repite Epicuro, es dolorosa. De modo que hemos de pedirle a Nikidion que considere una posibilidad. Le pedimos (y deberíamos pedírnoslo también a nosotros mismos) que se tome completamente en serio la posibilidad de que Lucrecio tenga razón: que el amor erótico, tal como mucha gente lo conoce y lo vive, es malo para nosotros, y que la vida humana será más rica y mejor sin él. Veremos más adelante que Lucrecio tiene mucho que decir sobre las motivaciones que la mayoría de la gente tiene, en su experiencia del amor, para embarcarse en el proceso terapéutico. Veremos con detalle cómo motiva a su imaginario lector. Pero por ahora le pedimos a nuestra discípula que se

acerque al poema dejando la puerta apenas entreabierta, admitiendo, simplemente, que el poema pudiera tener algo que decirle, no sólo en el aula, sino en su vida. El amor podría no ser tan maravilloso.

Y de hecho creo que esos argumentos son de gran valor para los que creen en el amor y en las historias de amor. Son terapéuticos, creo, no en un sentido nihilista, sino de forma humana y constructiva. Sostendré que no nos conducen a un mundo empobrecido, sino a uno humanamente más rico. Logran eso al poner en evidencia los mitos y engaños que nos atan y nos impiden relacionarnos de forma plenamente humana. Nos enseñan a reconocernos unos a otros, y a nosotros mismos, como seres humanos —esto es, como seres a la vez naturales y sociales— en una de nuestras actividades más importantes e íntimas. A través de su estructura compleja y cuidadosamente armada, nos conducen a un mundo situado más allá de la religión y del amor, más allá de las emociones y vanos deseos de este mundo, del temor reverencial y de la obsesión, del disgusto con el propio cuerpo y con sus límites, hacia un mundo natural a la vez que racional. No un mundo de átomos incoloros,[9] sino un mundo en el que vemos y nos preocupamos los unos por los otros, sin interferencias religiosas, como los simples seres que somos.

Para ver cómo se da todo esto, hemos de estudiar con detalle tanto los argumentos como su expresión poética, preguntándonos cómo está construida la poesía, cómo se dirige a su interlocutor y a sus lectores, desde qué perspectiva o perspectivas les pide que examinen el fenómeno del amor. Lucrecio nos dice que Epicuro es un héroe mayor que cualquier héroe de leyenda, pues no ha vencido a ningún monstruo imaginario, sino a los monstruos reales que hoy desgarran a los seres humanos: las vanas aspiraciones, la ansiedad, el miedo, la arrogancia, el desenfreno, la cólera, la glotonería (5, 45-48). Venció a esos monstruos de la creencia y el deseo sin imitar la agresión a la que se oponía: pues los combatió con palabras, no con armas (*dictis non armis*, 49-50; véase el cap. 7). Se nos invita, pues, a examinar de

cerca las palabras poéticas que Lucrecio elige para su tarea polémica. Y esto es particularmente importante en lo que respecta al amor. Porque el amor, más que cualquier otra de las falsas creencias examinadas por Lucrecio, es en sí mismo una creación de la palabra poética. A través de la poesía y de sus historias, el lector aprendía sus estructuras características, su «trama», sus sombras de sentimiento.[10] Y las poéticas historias de amor, una vez aprendidas, le sirven al lector como paradigmas a los que refiere su experiencia real y con arreglo a los cuales modela ésta. De modo que la poesía antiamorosa habrá de tener una relación peculiar con sus propias tradiciones. Debe volver la poesía contra sí misma, pedirle que desmonte, usando sus propios recursos, algunas de sus estructuras más queridas y atractivas. Seguiré a Lucrecio mientras lleva a cabo diestramente esta tarea, comentando sus escritos a medida que escribe. Y espero, de ese modo, no sólo desarrollar una exposición general de la estructura del argumento, sino también aportar respuestas a algunas preguntas estructurales y técnicas que han preocupado a quienes han leído en serio el libro IV. Por ejemplo, ¿por qué la historia de la desilusión erótica va seguida inmediatamente por un análisis del deseo femenino? ¿Por qué el final mismo del libro se ocupa del matrimonio? ¿Por qué sus últimos versos parecen tan terriblemente prosaicos, tan inferiores en vigor poético a los momentos más logrados de Lucrecio?

II

Al filósofo que escribe acerca del amor se le plantea una inquietante pregunta: ¿cuál es el punto de vista más seguro para describir y estudiar este fenómeno? Y ¿cómo este punto de vista puede defenderse *como* el más seguro y adecuado? El amor, quizá más que casi todas las demás partes de nuestra vida, parece diferente desde diferentes ángulos. Podemos examinarlo desde dentro, desde el punto de vista de la experiencia interna. Podemos mirarlo desde el punto de vista de su final, de su fracaso. Podemos intentar captarlo desde una perspectiva distante o científica que se mantenga fuera

tanto de la experiencia como de su final. A su vez, podemos considerarlo como un fenómeno social y político, teniendo presentes intereses humanos más complejos. Cada una de estas perspectivas es, asimismo, múltiple. El interior de la experiencia amorosa tiene muchos escenarios y se presenta, asimismo, en muchas formas: feliz y desdichado, amable y violento, sereno y posesivo, confiado e inseguro, etc. Existen igualmente muchas respuestas al final del amor. La perspectiva científica es, ella misma, múltiple. El científico puede hablar de manera reduccionista, viendo a los humanos y los animales, por ejemplo, como simples cúmulos de átomos cuyas estructuras a gran escala carecen de valor explicativo. O bien puede aceptar el valor de las formas macroscópicas y adoptar la perspectiva de una filosofía aristotélica de la naturaleza. A su vez, el científico puede conceder o no significado independiente a los elementos psicológicos e intencionales de la realidad natural: a los sentimientos, deseos, pensamientos, sufrimientos, placeres. La perspectiva social y política es, por su parte, múltiple, pues hay múltiples concepciones rivales de lo que es una buena sociedad, de sus intereses y fines propios, del papel del matrimonio y la familia en relación con esos fines. Todos estos puntos de vista estaban a disposición de Lucrecio, como parte del legado literario y filosófico recibido. Tuvo que elegir entre ellos. Algunos de los puntos de vista son complementarios, o por lo menos compatibles; otros, no. ¿Cómo puede el filósofo de la vida humana encontrar una o varias perspectivas que resulten convincentes como auténticamente racionales y adecuadas para la tarea de responder a nuestras inquietudes más profundas?

Hemos visto que el médico epicúreo, al principio de su tratamiento, insiste en establecer contacto con el punto o los puntos de vista actuales del discípulo, con su sentido de la salud y la enfermedad. En lo que concierne al amor y donde el fin perseguido por el maestro es de naturaleza crítica y negativa, tendrá a la vez una gran desventaja y una gran ventaja. La desventaja es obvia: que el amor es amplia y profundamente amado. Es práctica-

mente seguro que la perspectiva interna de la experiencia de Nikidion lo considerará extremadamente importante, bello, maravilloso, divino incluso. Cualquier perspectiva desde la cual el amor no aparezca como algo real y bueno le parecerá inmediatamente sospechosa. Cuando el epicúreo argumenta contra el miedo a la muerte, puede basar su argumento en la experiencia ordinaria. Pues aunque la mayoría de nosotros creemos que ese miedo está justificado, también lo encontramos altamente desagradable. Ciertamente, no presenta ningún rasgo positivo. A su vez, cuando argumenta contra la cólera, puede contar con el hecho de que a la mayoría de nosotros nos desagrada estar airados, como también nos desagradan los efectos de la cólera que descubrimos en la vida pública: asesinatos, ataques, persecuciones, guerras. Con el amor, las cosas son más complicadas. La mayoría de los discípulos dirá y creerá conscientemente que valoran el amor, por mucho que su conducta ansiosa pueda hacer dudar de ello. La diferencia queda reflejada en la mitología del amor. En efecto, Venus/Afrodita y Eros son divinidades mayores, atractivas y bien amadas, mientras que Eris (la Discordia) y Fobos (el Miedo) son odiosos y de menor relieve. No hay ningún poema que empiece: «Inmortal Temor, cuyo trono brilla con innúmeros colores». Ni hay ningún joven héroe menospreciado por no haber rendido culto a la discordia. ¿Cómo puede, pues, el atacante epicúreo encontrar una cabeza de playa desde la que lanzar su invasión verbal?

En realidad, su situación es menos desesperada de lo que esta descripción hace creer. Porque, si Nikidion está casi segura de tener un fuerte sentido de la belleza y el prodigio del amor, está casi igualmente segura de que ha experimentado también el final del amor, con sus agotadoras ansiedades, su pesar demoledor y, con bastante frecuencia, un período subsiguiente de desencanto y valoración crítica. Todo esto forma también parte de la mitología del amor: de modo que, incluso en medio de esa experiencia personal, verá en el amor una peligrosa fuente de locura y coacción. [11] Será consciente de que el amor trae tanto dolor como placer; y habrá visto asimismo que

produce un desplazamiento de las percepciones. Desde el punto de vista del final del amor, tanto el amado como el amor parecen a menudo diferentes. Privados del aura que parecía rodearlos desde la perspectiva del deseo y la fascinación, parecen ordinarios e insignificantes (con frecuencia, incluso, indignos o repelentes). Y esta perspectiva del final del amor tiene una manera de responder por sí misma como la única cuerda y racional, de volverse contra la visión interna y atacarla como una ilusión y una fantasía. [12] Nikidion ha vivido, casi con toda seguridad, tanto la perspectiva interna del amor como la perspectiva de esta crítica; de modo que, casi con toda seguridad, ha experimentado en su propia vida una crítica «racional» del amor y ha sentido la fuerza de su propia motivación para llevar a cabo semejante crítica.

Lucrecio explotará esta doble orientación, dando fuerza intuitiva a su crítica mediante la imitación de este conocido movimiento de entrada y salida del amor. Sostendré que su propósito es, en último término, alejarnos tanto de la peculiar exaltación que el amor hace de su objeto como de la amargura de la desilusión respecto del objeto, para llevarnos a una perspectiva que, libre de ambas constricciones, permita percibir al otro claramente y con sincero afecto. Le ayudarán en esta tarea otras dos perspectivas en las que sitúa al lector: la perspectiva de la naturaleza y la de la sociedad. En primer lugar le pide al interlocutor que mire más allá de sus preocupaciones humanas inmediatas para ver la manera como funcionan las cosas en el mundo natural en su conjunto, viéndose a sí mismo como una parte de ese mundo. Conocer la teoría atómica es una condición básica para situarse en esa perspectiva; pero la perspectiva, como sostendré, no es eliminativa ni reduccionista. [13] Contiene complejas formas biológicas; y contiene también intenciones, pensamientos y deseos. La segunda perspectiva le recuerda al lector que, a diferencia de los seres naturales, él [14] vive en sociedad y que la sociedad es muy importante para su felicidad. (La manera precisa como eso es así sólo aparece en el libro V; pero la conclusión general de ese libro está presupues-

ta aquí y allá, en la medida en que se supone que la salud de la entera sociedad del lector es un importante y legítimo motivo de preocupación.) Le pide que reflexione sobre las consecuencias de las diversas formas de acción, y especialmente de las diversas formas de creencia, sobre la salud social.

Más adelante trataré de mostrar con detalle cómo el movimiento de entrada y salida de esas perspectivas respalda el argumento terapéutico de Lucrecio en el libro IV. Ahora sólo quiero dar a entender de manera general que el uso de esas múltiples perspectivas es esencial para el procedimiento de Lucrecio por dos razones. Primero, da a sus argumentos un mayor *poder* terapéutico. Mediante el uso de esos diferentes puntos de vista puede animar a practicar el autoexamen y el autodescubrimiento al interlocutor, que se ha colocado en esas diferentes perspectivas en un momento u otro, pero que nunca ha trabajado sistemáticamente toda la gama de sus preocupaciones previas y que a menudo se encontrará, al hacerlo, con que sus creencias y formas de vida de ese momento no hacen justicia a toda la gama de preocupaciones. Y este procedimiento da también a los argumentos de Lucrecio, según creo, una firme base en su pretensión de racionalidad, en un sentido que impresionaría incluso a aquellos que se sintieran cautivados por la apertura de la dialéctica aristotélica y recelosos del dogmatismo epicúreo. Lo que hace Lucrecio, de maneras sutiles y complicadas, es preguntarnos cómo vernos un tema cuando lo hemos examinado completamente desde todas las perspectivas pertinentes. Se supone que la totalidad de esas perspectivas, correctamente reunidas, nos da una visión adecuada de la totalidad del objeto. Esto le brinda a Lucrecio una buena respuesta a algunas de las acusaciones que hemos alzado contra Epicuro en el capítulo precedente. Lucrecio puede asegurar que él no ha ignorado nuestras intuiciones, obligado al discípulo a tragarse una concepción que le es ajena o impuesto al mismo un proceso inconsciente de condicionamiento de la conducta. Lo que está exigiendo es una visión equilibrada y completa, más que la visión estrecha y parcial que solemos tener cuando estamos inmersos en una actividad que

nos es grata. Y ¿no es eso exactamente lo que la buena dialéctica aristotélica aspira a lograr? No todas las perspectivas son igualmente fundamentales ni igualmente legítimas; y Lucrecio lo dirá. Pero cuando las hemos examinado todas y visto qué relación guardan unas con otras, podemos asegurar que hemos satisfecho, dentro de un marco epicúreo, muchas de las exigencias de Aristóteles.

III

De la doctrina de Epicuro sobre el amor y el deseo sexual, poco es lo que ha sobrevivido. [15] Dicha doctrina, sin embargo, parece haber sido una parte importante de su obra. En tercer lugar en la lista de obras de Epicuro registrada por Diógenes Laercio figura un tratado *Sobre el amor* (Perì érōtos), justo después de la gran obra *Sobre la naturaleza* y de otra obra que debe de haber sido de capital importancia: *Sobre los átomos y el vacío* (DL, 10, 27). Dado que la lista parece haber sido compuesta, al menos en parte, de conformidad con la idea que alguien tenía de la importancia de las obras, podemos suponer cautamente que *Sobre el amor* no era una obra menor. Además, está claro que el deseo sexual se examinaba en la famosa y fundamental obra *Acerca del fin* (*Perì telous*) y también en el *Simposio* (véase la exposición que sigue); probablemente figuró también en las *Opiniones acerca de las pasiones*: *contra Timócrates* (10, 28). Los temas sexuales constituyen una parte importante del breve retrato que Diógenes traza del sabio epicúreo (10, 118-119). La definición epicúrea de ἔρως (érōs) era bien conocida en la baja Antigüedad y se la contraponía con frecuencia a las definiciones estoicas. Con todo, y pese a ello, se conservan tan pocos indicios concretos que nos vemos obligados a reconstruir las opiniones de Epicuro a partir de un puñado de enunciados. Hemos de hacerlo antes de poder valorar la contribución de Lucrecio; sin embargo, hemos de recordar que nos hallamos en una posición inusualmente mala para comparar ambos pensadores. Tratemos de reunir el mayor número de datos posible. [16]

En relación con el amor erótico, o érōs, Epicuro se muestra permanentemente hostil. «Piensan que un hombre sabio no se ha de enamorar [erasthēnai]», nos dice Diógenes. «Ni creen que el amor sea algo enviado por los dioses» (10, 118 = Us. 574). La definición epicúrea de érōs era, al parecer, «un intenso [sýntonos] deseo de contacto sexual, acompañado de comezón y frenesí» (Us. 483 = Hermias, *In Plat. Phdr.*, pág. 76). [17] Los comentaristas antiguos que contraponen a Epicuro con los estoicos señalan que esta definición, a diferencia de la de los estoicos, hace al érōs malo *simpliciter*, malo por su propia naturaleza. [18] Epicuro mismo, hablando más en general de todos los deseos que poseen esa naturaleza intensa y punzante, lanza una severa advertencia a los jóvenes de que los eviten por completo: «Elemento fundamental para la propia salvación es el cuidado que debemos tener con nuestra juventud y la vigilancia frente a los vicios que mancillan todo por culpa de unos punzantes deseos [epithymías oistrōdeis]» (SV, 80). [19]

Sobre el deseo sexual y las relaciones sexuales, [20] el registro es más complejo. Poseemos muchos testimonios de entusiasmo y tolerancia sexual en el Jardín; pero la mayoría de ellos proceden de testigos hostiles al hedonismo y no merecen confianza. Entran en esta categoría la calumniosa afirmación de Timócrates de que Epicuro y Metrodoro tenían relaciones sexuales con unas *hetairai* llamadas Mammarion («Tetas»), Hedeia («Dulce»), Erotion o Erotita («Amorcito») y nuestra Nikidion («Victorita») (DL, 10, 7), y el relato de Carnéades (recogido por Plutarco) según el cual Epicuro llevaba un diario de sus libaciones de vino y sus actos sexuales (Plutarco, *Non posse*, 1089C). Pero también tenemos testimonios más fidedignos que apuntan en la misma dirección. Ahí está la carta de Epicuro al joven Pítocles, calificada de «bella» por Diógenes, que dice: «Me sentaré a la espera de tu ansiada y divina llegada» (DL, 10, 5: himertén, «ansiada», connota claramente deseo sexual). Tenemos, ante todo, el célebre y tantas veces citado fragmento de *Sobre el fin*: «Pues al menos yo no sé qué pensar del bien si excluyo el gozo proporcionado por el gusto, si excluyo el proporcionado

por las relaciones sexuales [aphrodisíōn], si excluyo el proporcionado por el oído y si excluyo las dulces emociones que a través de las formas llegan a la vista». [21]

Por otro lado, tenemos también testimonios que sugieren una actitud austera y negativa ante las relaciones sexuales y los deseos que las provocan. «Las relaciones sexuales [synousía] jamás favorecen, y por contentos nos podemos dar si no perjudican.» Este dicho, citado por Diógenes (118) y Clemente como un enunciado epicúreo de carácter genera1, [22] está firmemente atribuido por Plutarco al *Simposio* de Epicuro (*Qu. Conviv.*, 3, 6 = Us. 62). Una *Sentencia Vaticana* que probablemente procede de una carta transmite el mismo mensaje:

> Acabo de enterarme de que tus excitaciones carnales se hallan demasiado propensas a las relaciones sexuales [aphrodisíōn]. Tú, siempre y cuando no quebrantes las leyes ni trastornes la solidez de las buenas costumbres ni molestes al prójimo ni destroces tu cuerpo ni malgastes tus fuerzas, haz uso como gustes de tus preferencias. [23] Pero la verdad es que es imposible no ser cogido al menos por uno de estos inconvenientes, el que sea. Pues las relaciones sexuales jamás favorecen y por contentos nos podemos dar si no perjudican (*SV*, 51).

Esto no equivale a una prohibición absoluta, pero constituye una fuerte disuasión práctica.

Para ir más allá, hemos de saber en qué lugar sitúa Epicuro el deseo sexual en su clasificación de los deseos. Pues los deseos vanos, tal como vimos, se basan íntegramente en falsas creencias y la eliminación de las falsas creencias es condición suficiente para la eliminación de aquéllos. Por otro lado, los deseos que son naturales y necesarios han de satisfacerse hasta el límite establecido por nuestra naturaleza. Las actividades que los satisfacen serán, como he explicado, elementos constitutivos del fin, del modo de vida libre de turbación. Si el deseo sexual no queda, por un lado, completamente proscrito y por otro lado queda severamente limitado en su expresión, ello da a entender bastante claramente que no pertenece a ninguno de esos dos grupos, sino al tercer grupo principal de deseos según Epicuro: aquellos que son naturales y no necesarios. Dichos deseos tienen su origen en nuestra

constitución natural, no en las enseñanzas de la sociedad; pero pueden dejarse de lado sin perjuicio de nuestro estado de feliz imperturbabilidad. [24]

Hay indicios de que esta clasificación es la que Epicuro hacía suya. Sólo una fuente establece explícitamente la conexión: un escolio al libro III de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles pone el deseo de relaciones sexuales como ejemplo de deseo natural pero no necesario, poniendo el deseo de alimento y vestido como ejemplos de deseos naturales y necesarios y los deseos de esta bebida concreta o este vestido concreto como ejemplos de deseos vanos. [25] No es un apoyo muy sólido, pero podemos reforzarlo. En primer lugar, observamos que ningún texto epicúreo que hable de lo que la naturaleza exige hace mención alguna de la satisfacción sexual. El «grito de la carne» exige poner fin al hambre y el frío (*SV*, 33; también Bailey, fr. 44). Un fragmento citado por Estobeo (Us. 181) dice que el placer corporal está todo él hecho de agua y pan. La *Carta a Meneceo* (132) incluye el gozar de muchachos y mujeres entre las cosas que *no* engendran una vida agradable. Los pasajes que ya he citado dicen claramente que las relaciones sexuales no son necesarias para la vida feliz. Por otro lado, en cambio, el fragmento del Perì *telous* incluye las relaciones sexuales en una lista de placeres básicos que tienen alguna relación intrínseca con el bien. La mejor explicación de ello parece ser que el placer sexual, al igual que otros dos placeres mencionados en dicho fragmento —los placeres derivados del sonido y de la forma —, es natural, pero no necesario. Esto significa que sólo debemos complacemos sexualmente cuando la estructura del resto de nuestros placeres lo hace prudente y no problemático. Si Epicuro piensa que, por lo general, no es prudente mantener relaciones sexuales, no es porque piense que el deseo en sí descanse en una falsa creencia. La razón, como dice explícitamente en *SV*, 51, es la a menudo negativa relación existente entre el disfrute sexual y la conducción adecuada del resto de la vida.

Hemos de añadir que el Jardín, centrado como está en la felicidad de cada individuo, no enseña ningún motivo positivo para la actividad sexual.

Al parecer, Epicuro no fomentaba el matrimonio, aunque su posición exacta al respecto es dudosa debido a una desgraciada dificultad textual en Diógenes Laercio.[26] Y aunque hay indicios de que había al menos algunos niños en el Jardín, se dice que Epicuro estaba de acuerdo con Demócrito en que los hijos eran un mal asunto para el hombre sabio, teniendo en cuenta los «muchas molestias y el olvido de cosas más necesarias» que ellos ocasionan (Us. 521 = Clem., *Strom.*, 2, 232). Un epicúreo con un sentido más acusado de las obligaciones transgeneracionales[27] o un mayor interés en la familia como institución política central podría dar fácilmente la vuelta a las conclusiones instrumentales de Epicuro, argumentando que las relaciones sexuales, debidamente conducidas, son de una utilidad que supera sus riesgos. Eso es lo que ocurre, según creo, en Lucrecio.

¿Qué es lo que convierte este deseo de relación sexual, inocuo de por sí, en peligroso y frenético érōs? La respuesta parece ser: la influencia de falsas creencias. Hay una *máxima capital* de difícil interpretación que parece decir precisamente esto:

> Los deseos que son naturales y que, incluso así, aunque no sean satisfechos, no se truecan en dolor, y en los que el ardor resulta intenso [spoudē sýntonos], se originan por una opinión sin consistencia, y no se disipan, no por culpa de su intrínseca sustancia, sino por culpa de las vanas creencias del ser humano (*KD*, 30).[28]

Este fragmento habla de una transformación que a veces tiene lugar en un deseo natural no necesario. (Las palabras son casi exactamente las mismas que se usan para describir esa clase de deseos en *KD*, 26.) Esta alteración produce 1) un extremado e intenso anhelo, y 2) un carácter insaciable, sin mesura (*ou* diachéontai: los deseos no se disipan, no llegan nunca a colmarse). Epicuro está diciendo que, siempre que encontremos esas dos características reunidas en un deseo de origen natural, lo que tendremos entre manos será un híbrido: la corrupción de un impulso natural básico a manos de una falsa creencia. El amor, recordémoslo, es por definición una versión intensa, sýntonos, del deseo de relaciones sexuales, él mismo (como hemos

sostenido) un deseo natural no necesario. De modo que, al parecer, podemos concluir, en nombre de Epicuro, que el amor erótico es el producto de la corrupción de impulsos sexuales naturales por falsas creencias. Creo que esto es a grandes rasgos lo que nos dice Lucrecio. Aunque hace una exposición mucho más generosa del papel del deseo sexual en la vida humana y una interpretación social más rica de nuestras metas y fines sexuales como seres humanos, su exposición refuerza en muchos aspectos estas distinciones epicúreas. Y nos ofrece una explicación detallada —si basada o no en Epicuro nunca lo sabremos— de la manera como el deseo sexual se corrompe y desborda sus límites propios.

Sabemos poco de las opiniones de Epicuro acerca de la curación del amor. Una observación conservada al respecto resulta decepcionante por su superficialidad: «Si se prescinde de la contemplación, de la conversación y trato con la persona querida, se desvanece toda pasión erótica [*to* erōtikòn *pathos*]» (*SV*, 18). Esto suena a terapia conductista más que a los métodos cognitivos que esperamos del epicureísmo. Y no parece tener suficientemente en cuenta el arraigo que tiene la pasión en muchas vidas. De esta manera podría ponerse fin a un amor concreto; pero ello dista de servir como cura para el alma apegada en general a la pasión. Hay otra observación, en cambio, que resulta más característica y va bien como introducción a la terapia de Lucrecio: «Con el amor a la verdadera filosofía [érōti philosophías alēthinēs] se resuelve todo impulso perturbador y molesto» (Us. 457 = Porfirio, *Ad Marc.*, 31, pág. 209, 21). Una clase de érōs desplaza a otra. La curación de los malos deseos se logra a través de un amor a los argumentos que disipa la ilusión y nos deja con la verdad.

IV

Epicuro no escribió poesía. En realidad, hay indicios de que era enemigo tanto de la poesía como de aquellas formas de educación que alimentan el amor a ese arte. Él mismo escribía en una prosa ruda y sin elegancia que pa-

rece abrupta, áspera y, a menudo, mal construida, frente a la fluidez de Platón, o incluso la lúcida economía de recursos de Aristóteles. Es probable que eligiera deliberadamente expresar con su estilo el desdén por las normas de su cultura aristocrática y la adhesión a la llaneza lingüística del hombre ordinario. («Usaba las palabras corrientes para referirse a las cosas», dice Diógenes, 10, 13.) Su dicho antiplatónico, «Escupo en lo kalón», [29] tiene un significado estilístico a la vez que ético. Rechaza el rebuscamiento aristocrático en la dicción igual que su filosofía rechaza el rebuscamiento aristocrático en el pensamiento. Y dada la evidencia de que los géneros poéticos más convencionales están estrechamente relacionados en su estructura misma con los deseos y emociones que Epicuro denuncia como vanos (temor, amor, compasión y cólera), Epicuro tiene una razón de peso más para evitar, a la vez que el elitismo lingüístico en general, el lenguaje poético en particular. Incluso la poesía popular y no elitista caería bajo esta crítica, cuestión ya vista por Platón en su ataque a la épica y la tragedia y por Aristóteles en su defensa.

Lucrecio, devoto seguidor de Epicuro, escribe un poema épico. Y la elección de escribir poéticamente forma ella misma parte del argumento del poema. Desde los primeros versos, Lucrecio nos anima a reflexionar acerca de la elección y acerca de los deseos que despierta la escritura poética (al mismo tiempo que se nos pide también que reflexionemos acerca del carácter del deseo en la naturaleza en su conjunto). En efecto, después de invocar a Venus como principio del deseo sexual en la naturaleza toda, principio que explica la fertilidad animal, la invoca como aliada (*sociam*, 24) de su poesía, la única que puede dar un carácter grato a las palabras del poeta. Y en un pasaje posterior del libro primero nos explica por qué ese carácter agradable es tan importante. [30]

> Con briosa mente [*mente*] [31] recorro los lugares apartados de las Piérides, [32] antes nunca hollados: agrádame acercarme a fuentes puras, y agotarlas bebiendo, y nuevas flores agrádame coger para guirnalda insigne con que ciña mi cabeza de un modo que las Musas a ninguno hayan antes las sienes adornado: primero, porque enseño grandes cosas, de la superstición rompo los la-

> zos anudados que la mente oprimían; después, porque compongo versos claros sobre una cosa oscura, realzando con poética gracia mis escritos. De la razón [*ratione*] en esto no me aparto: así, cuando los médicos intentan hacer beber a un niño amargo ajenjo, los bordes de la copa untan primero con el licor de miel dulce y dorado, para que, seduciendo y engañando la imprórvida niñez, hasta los labios el amargo brebaje apure en tanto y, engañado, no muera, sino que antes convaleciendo así se restablezca; del mismo modo, porque las más veces parece tratar mi argumento [*ratio*] de asuntos tristes para aquellos que no han jamás pensado, y que al vulgo disgustan de los hombres, con el suave canto de las Musas quise explicarte mi sistema todo [*rationem*] y enmelarte con música pieria, [33] por si acaso pudiera con este argumento [*ratione*] tenerte seducido con mis versos, hasta que entera y fiel Naturaleza sin velo ante tus ojos se presente (1, 925-950). [34]

Lucrecio se presenta a sí mismo como un innovador por el hecho de escribir poesía epicúrea. Esto es una innovación tanto desde el punto de vista del epicureísmo [35] como desde el de la poesía, que no ha tratado estos importantes temas más que a la manera de la religión antropomórfica tradicional. Nos cuenta que su «razón» para usar el lenguaje poético se inspiraba en prácticas y motivos médicos. A fin de embarcar al lector en un proceso terapéutico conducente a la salud, presentará el argumento interno del poema, su *ratio*, revestido de una dulce capa superficial. La «razón» (*ratio*) de su poema es esa combinación de argumento con superficie poética. [36] Las verdades del epicureísmo son difíciles de asimilar y, desde el punto de vista del discípulo, poco apetecibles, ya que exigirán de él que se desapegue de muchas de las cosas que valora profundamente. Por ello su saludable medicina necesita una «envoltura»; y al describir la poesía como aquello que proporciona la cobertura o superficie, Lucrecio está queriendo decir que el argumento mismo no quedará corrompido por su contacto con la poesía. [37]

La imagen sugiere una concepción del placer poético, o algunos placeres poéticos, en cualquier caso, que harían esos placeres aceptables para un epicúreo. Porque el dulce sabor de una cosa deliciosa es auténtico —aunque no necesario— placer epicúreo, no conectado en sí mismo con el deseo vano ni la falsa emoción. Puede, por tanto, ser escogido siempre que su relación instrumental con la ausencia de turbación sea buena. Y sin embargo, al recordarnos tan vigorosamente que las expresiones poéticas despiertan y dan forma al deseo, Lucrecio nos invita a llevar a cabo un examen crítico de la

poesía y de su poema a medida que éste avanza, preguntando si todos los deseos inspirados por la poesía en general y ese poema en particular son de hecho benignos, si la poesía podría ser la aliada no sólo del placer legítimo, sino también del amor vano. Venus es la cómplice del proyecto poético de Lucrecio; como veremos, será una compleja y ambigua figura dentro del poema.

Al seguir el argumento poético de Lucrecio, hemos de dejar temporalmente a un lado la carrera de Nikidion. Pues el lector y discípulo al que se dirige el poema es un varón; se le identifica con Memmio, el aristocrático mecenas de Lucrecio. [38] Muchos de los argumentos contra el amor adoptan el punto de vista del varón y dan por sentado, asimismo, que el discípulo es un ciudadano activo en los asuntos políticos y militares de su país. Para entender lo que Lucrecio hace, hemos de seguir la educación de su lector. Pero esto no significa, como veremos, que el poema no tome para nada en cuenta la experiencia femenina y que no tenga nada que decirle a una lectora. Al final volveremos a nuestra discípula, preguntando en qué forma, también para ella, este poema podría ser terapéutico. [39]

V

Cualquier estudio de los argumentos de Lucrecio sobre el amor y el deseo sexual sería mejor comenzarlo con una exposición de la primera aparición del amor y el deseo sexual en su poema, esto es, con el proemio dirigido a Venus. [40] El proemio es importante para el poema en su conjunto; pero tiene especial importancia, claro está, para el libro IV, puesto que hace una exposición del papel del deseo sexual en el mundo de la naturaleza animada, perspectiva que los argumentos sobre el amor retomarán en dos puntos cruciales.

Existe otra razón más urgente para centrarse en el libro I antes de volver al libro IV. Una importante interpretación reciente del poema por Diskin Clay ha sugerido que la relación entre el libro I y el IV no es de comple-

mentariedad sino de fuerte oposición. El proemio del libro I recoge y desarrolla una mitología religiosa antropomórfica acerca del amor que el libro IV destruirá, mostrándole al lector que lo que la naturaleza realmente contiene son cúmulos de átomos en movimiento. El objetivo del libro 1V es conducir al lector a esa visión drásticamente reduccionista del amor y la sexualidad en la que no sólo el antropomorfismo de la religión popular, sino también, al parecer, nuestro hábito cotidiano de vernos unos a otros como formas orgánicas completas con pensamientos, emociones y deseos ha de reemplazarse por el discurso materialista de los átomos en el vacío. El libro I arranca de la posición del lector ingenuo. El libro IV le muestra en qué queda *realmente* Venus. [41]

Yo creo que esta lectura drásticamente reduccionista no resiste un examen riguroso de los argumentos del libro IV (argumentos que Clay no examina). Sostendré que Lucrecio no rechaza una visión humana e intencional del deseo en favor de una visión reduccionista. Más bien trata de crear, o redescubrir, una visión humana rechazando las supersticiones y mitologías de la religión popular del amor. En esta tarea, la perspectiva de la naturaleza, desarrollada primeramente en el proemio del libro I, es de gran importancia. Por eso creo que, aunque el libro I no sale indemne de la crítica del libro IV —su historia de Venus y Marte, en particular, necesitará ser sometida a escrutinio crítico—, es en muchos sentidos una base valiosa para ulteriores argumentos de Lucrecio, tanto críticos como constructivos. Y sería más conforme a la práctica terapéutica de Lucrecio si fuera así. Pues éste usa proemios en cada libro para mostrar a Memmio (y a sus lectores) algo bueno, algo que los debe motivar a acudir a la terapia, algo que se ve correctamente como una meta y una promesa de terapia. Veamos cómo esto se da en el mismo proemio dedicado a Venus.

Antes de encontrarla en medio de la naturaleza, el poeta se dirige a Venus en su conexión con una sociedad humana concreta. Venus es, en las palabras inaugurales del proemio, *Aeneadum genetrix*, madre de la raza de

Eneas, es decir, del pueblo romano. Esta frase establece complejas asociaciones que reverberarán a lo largo y ancho del poema. Un grupo bastante reducido de ellas tiene que ver con el amor. El lector piensa en el amor de Venus por Anquises, un amor en el que un mortal satisface su deseo de hacer el amor con la diosa perfecta de la belleza. Pensará también, inevitablemente, en la guerra de Troya. El deseo sexual puede ser fértil y benéfico, como cuando el deseo de Venus por Anquises creó la nación a la que pertenece el lector; ese deseo es ciertamente esencial para la continuidad de la nación. Pero puede también ser destructivo para una sociedad; por ejemplo, provocando envidias que lleven a la guerra. Se insta a Memmio a que pregunte qué es lo que lo vuelve destructivo en lugar de benéfico. (Más adelante se le dirá que la respuesta tiene mucho que ver con la historia, aparentemente positiva, de que un ser humano puede amar y conquistar a una diosa.) Desde el principio, pues, se supone que el destinatario del poema (a quien pronto se verá como un político y militar) es un ser social humano, un animal diferente de cualquier otro animal, que está y debe estar interesado en la aspiración tradicional de Roma al orden social y la justicia social. Se le invita a contemplar el deseo sexual desde esta perspectiva social.

A continuación se invoca a Venus como «el placer (*voluptas*) de los hombres y los dioses». Esto, en mi opinión, pone en entredicho desde el principio la afirmación de Clay de que Venus está destinada a «desaparecer» del poema para ser reemplazada por movimientos atómicos desprovistos de placer e intencionalidad. En efecto, Lucrecio la designa aquí como idéntica al sumo bien en una vida epicúrea, un bien cuya descripción y producción será precisamente la tarea del poema. La naturaleza está siempre «ladrándonos», dice el poeta en el libro II, un único mensaje: que el cuerpo ha de estar libre de sufrimiento, la mente regalada con gozosas percepciones sensoriales (*iucundo sensu*), libre de ansiedad y temor (II, 16-19). El mayor problema que tiene el libro de Clay en su conjunto es su omisión del lado gozoso de la vida, en el que tanto hincapié hacen las enseñanzas epicú-

reas, del alivio y el placer que se siente cuando uno se libera de toda religión y toda tensión. Venus se identifica aquí con ese placer.

Ahora se abren las perspectivas de Memmio: se ve a sí mismo y al pueblo de Roma como partes de un orden natural más amplio, al igual que se invoca seguidamente a Venus como principio de fertilidad del mundo de los seres vivientes en su conjunto. Tras haberse visto a sí mismo como miembro del linaje de Eneas, se le pide ahora que se vea a sí mismo y a todos los seres humanos como miembros del género o clase de los seres vivos, *genus omne animantum;* y a los seres vivos, a su vez, como parte del mundo natural en general, un mundo que comprende también el sol, el viento, las nubes y la tierra. Se le pide que vea que el deseo es un principio unificador del mundo y en el mundo, la explicación de su continuidad y también de gran parte de su carácter gozoso.

Porque el mundo natural, tal como el poema lo presenta, es un mundo gozoso. Es primavera. La tierra está agradable (*suavis*, 7), llena de color; las aguas ríen, el cielo está en calma, los vientos son suaves y benignos. Los animales que responden a la atracción de Venus están llenos de intensa energía vital, exuberante, juguetona y no conflictiva. El deseo sexual tiene gran fuerza: los corazones son «golpeados» (*perculsae*, 13; *incutiens*, 19) por él. Están tan excitados que pueden cruzar dilatados espacios, nadar a través de ríos turbulentos (14-15). El poder de Venus se deja sentir en el mar, en las montañas, en los arroyos desbordantes, en los frondosos hogares de las aves, en los verdes campos (17-18). Pero se trata de un poder gozoso, no angustioso, compulsivo o doloroso: los animales «retozan por los prados» (15); «prendidos del hechizo de tus gracias pugnan ansiosamente [*cupide*] por seguirte hacia donde quieras conducirlos» (15-16). Aunque imperiosa, esta Venus es también amable (*blandum… amorem*, 19); no adolece de ninguna clase de sadismo ni de espíritu posesivo. Si contrastamos este cuadro con otras descripciones poéticas de la naturaleza animal —por ejemplo, con la descripción del deseo animal en las *Geórgicas* de Virgilio (com-

paración llevada a cabo por Philip Hardie en su reciente libro)—,[42] vemos que Lucrecio ha construido una imagen muy positiva del mundo animal, mostrando que la energía sexual de ese mundo es placentera y benigna. No hay allí locura ni crueldad, ni contra uno mismo ni contra otros.

Si tenemos presente la historia de la guerra de Troya, no podremos dejar de notar que en el mundo animal no hay tampoco enamoramiento. Nada de la obsesión por un único objeto que da origen a los celos y a la consiguiente violencia; nada de la representación de la amada como una diosa, que da pie a la obsesión y que (como veremos luego) impide el reconocimiento del otro como un ser corporal. No es casualidad que no haya aquí guerras ni crímenes. No podemos dejar de notar que esa naturaleza está en orden tal como está y, en cierto sentido, más ordenada de lo que estamos nosotros. Se nos invita a preguntar dónde está la diferencia y a mirar el amor para comprender esa diferencia.

Al mismo tiempo se nos explica en términos nada oscuros que también nosotros formamos parte de esa naturaleza. Participamos de los instintos sexuales de nuestro *genus* y es plausible suponer que nuestra conducta sexual y amorosa está originalmente motivada por la misma fuerza de atracción sexual que funciona en el resto del mundo natural. Cuando Lucrecio nos pide que adoptemos la perspectiva de la naturaleza, suele haber en ello un fin reductivo. Hay un cierto tipo de conducta que los humanos consideran muy especial, o divina en sí misma o inspirada y controlada por la divinidad; en cualquier caso, no susceptible de explicación natural y física ordinaria. El amor es uno de dichos fenómenos (recuérdese la oposición de Epicuro a la creencia popular de que es algo enviado por dios). El poema descubre muchos más casos. La estrategia del argumento reductivo es ponernos delante una conducta propia de la naturaleza animal que se parezca mucho a nuestra conducta, ofrecer una explicación naturalista convincente de la conducta animal y concluir entonces que, si nos atenemos al principio racional básico de que cosas semejantes han de tener explicaciones semejantes (principio

explícitamente adoptado por Lucrecio y utilizado en muchos pasajes), nos vemos obligados a aplicar la explicación puramente naturalista a nuestra propia conducta, con preferencia a la compleja o especial explicación no natural. En este caso, encontramos tanto de «divino» en nuestra propia conducta como en la de los animales; es decir, una «divinidad» naturalizada inmanente, una Venus identificada con el instinto sexual natural. Esta misma estrategia reductiva la utiliza con gran eficacia Hume en las notables secciones del *Tratado de la naturaleza humana* que se refieren a los animales («Sobre la razón de los animales», «Sobre el orgullo y la humildad de los animales», «Sobre el amor y el odio de los animales»). La utiliza con el mismo propósito, a saber, desinflar las pretensiones de las explicaciones teológicas y metafísicas del comportamiento natural y conducirnos hacia una historia natural del ser humano. [43]

Pero al mismo tiempo, la perspectiva social, presente desde el principio y explícitamente recordada en la siguiente ocasión en que se dirige a Memmio (41 y sigs.), nos recuerda que no somos simplemente como los demás animales y que la solución de los problemas planteados por el deseo humano no puede consistir en algo tan simple como la vuelta a la naturaleza animal. Somos animales y no divinidades; pero también somos criaturas sociales, para quienes vivir en formas complejas de comunidad parece ser esencial para una vida floreciente. Hay razones para suponer que nuestra Venus es favorable también a esas formas más complejas de vínculos animales: pues usa sus encantos para distraer a Marte de su empeño en hacer la guerra, dando así paz a Roma (*quiescant*, 30, es un término epicúreo altamente positivo). Al mismo tiempo, ella le da a Lucrecio espacio para componer su poema con mente serena (41-42), y a su lector le da espacio para estudiarlo sin abandonar el bien común (43). Pero para que Venus desempeñe un papel positivo en nuestras vidas humanas habrá de ser una fuerza más inteligente y compleja que aquella que guía a los animales en su alegre retozar.

Y está claro, a partir del libro V, que la Venus humana *es* diferente, que el desarrollo de las formas humanas de asociación exige una evolución en la forma de Venus. Venus, en las vidas de los hombres primitivos, es precisamente la Venus de los animales del libro I: una vigorosa fuerza de atracción animal que asegura la reproducción de las especies mediante ese placer mutuo que es, como insiste Lucrecio aquí y en el libro IV, una condición necesaria del sano funcionamiento sexual de la naturaleza en su conjunto (V, 849-854). Los primeros seres humanos, duros y resistentes, no tenían lugares de residencia fijos (I, 932), ni amor por sus retoños, ni capacidad para pensar en el bien común (958), ni leyes ni moral. Vivían guiados por el instinto, dondequiera les llevara (960-961).

> Y Venus ayuntaba los amantes en medio de las selvas: sus placeres entre sí mutuamente compensaban; ora arrancados fuesen por violencia de brutal apetito, o los gozasen a trueque de algún don, como bellotas, o madrorios, o peras escogidas (962-965). [44]

Esas gentes viven, como Lucrecio efectivamente dice, *more ferarum* (932), a la manera de las bestias. Y Lucrecio deja claro que, en cierto sentido, esa vida es bastante mejor que la nuestra: porque si bien esas gentes carecen de muchos de nuestros medios de autoprotección, si bien mueren sin remedio, avasallados por las fieras, con todo, carecen asimismo de las ataduras de la religión que nos atormenta, del azote de la guerra, de la corrupción de la lujuria (véanse 188 y sigs., 1161 y sigs.; véanse los caps. 6 y 7). Y carecen también, como vemos, de las dolencias causadas por érōs, a las que Lucrecio apunta cuando dice que aquellas gentes no tenían razón alguna para cruzar el mar, y relaciona el cruce del mar con la idea de la guerra (999-1001). Pero también deja muy claro que esa vida no es una vida completa, que esa Venus no es una Venus entera, para los seres humanos; que el afecto y el deseo humanos deben evolucionar a fin de incluir la ternura hacia los demás, el interés por las leyes, las instituciones y el bien común, que son esenciales para una auténtica felicidad humana.

Lucrecio nos muestra la primera etapa de esa evolución (1011 y sigs.). Consiste en el establecimiento de hogares y familias y de alguna forma de institución matrimonial. Esto, nos dice, permite que la gente vea o reconozca que sus hijos son suyos, carne de su carne; y este sentido de conexión familiar, unido al atractivo de una relación sexual más estable (en la que probablemente hay más tiempo para el goce que en aquellos encuentros imprevistos en los bosques), empieza a «ablandar» la antes endurecida raza. Los padres, antes duros con sus hijos, empiezan ahora a sentir ternura por ellos; y podemos suponer que esta misma ternura y afectuosidad caracteriza ahora la relación entre marido y mujer. Porque se dice que esta Venus «ablanda» su fuerza, de manera muy semejante a como lo hace el amor a los hijos (1017-1018). Estos procesos de «ablandamiento» son las condiciones previas necesarias de las promesas y los contratos, de la comunidad, de la ley. Por eso, en opinión de Lucrecio, son necesarios para una vida humana plenamente floreciente. Venus no «desaparece» del poema de Lucrecio. Simplemente, se civiliza.

Estas reflexiones no se hacen con detenimiento hasta el libro V. Pero el proemio a Venus, con su recurso a la perspectiva social, impone desde el principio ciertas limitaciones en la mente del discípulo que piensa en Venus, mostrándole algunas consideraciones a las que cualquier concepción aceptable del amor y la sexualidad humanos debería responder.

Lucrecio distancia la Venus humana de la de las bestias aún de otra manera: nos recuerda que somos las criaturas que producen la poesía y la filosofía, y que uno de nuestros mayores placeres es comprender aspectos de nosotros mismos, incluida nuestra capacidad de placer y goce. Porque a continuación invoca a Venus como compañera (*sociam*, 24) de su empresa poética, como hemos visto: la única que puede dar un carácter grato a sus palabras. Emplea, para designar el goce, la misma palabra que había usado para el placer sexual de los animales (*lepore*, 15; *leporem*, 28). Mientras éstos encuentran *lepos* sólo en el contacto corporal, nosotros lo encontramos

también en las palabras y los pensamientos. Esto nos enseña que el goce humano, aun en sus aspectos sensuales, va íntimamente unido a la mente. Del mismo modo que las palabras pueden ser para nosotros armas más heroicas que los brazos, así también pueden ser objetos de un placer que se considera fundamental para brindar al lector una vida feliz.

Lo que el lector se ve inducido a esperar de una buena descripción de la sexualidad es, por tanto, una vida sexual que sea, por un lado, natural, que se vea libre de la ansiedad y turbación que Lucrecio descubrió en la vida de la naturaleza; es decir, que sea, por otro lado, racional, que exprese y gratifique a la vez nuestro amor humano por el razonamiento y el lenguaje y deje espacio para los aspectos amables, tiernos y sociales de la vida humana que son esenciales para seres que hablan y razonan. Una vida sexual que sea, por así decir, naturalmente humana. El lector de Lucrecio se verá llevado a asociar lo específicamente humano en el deseo con las obsesiones y tormentos del amor erótico. El reto del poema será demostrar que la vía del amor erótico no es la única que permite establecer una relación sexual específicamente humana; que, de hecho, el amor erótico contamina las relaciones sexuales con ilusiones cuasi religiosas que nos impiden reconocernos unos a otros como seres humanos.

Venus hace aún otra aparición en el proemio; y dicha aparición, aunque aparentemente benigna, le brinda a Memmio la primera introducción explícita en las enfermedades cuyo diagnóstico se hará en el libro IV. Vemos a Marte reclinado en brazos de Venus, «vencido por una eterna herida de amor» (34). «Y así alzando la vista, reclinada la torneada cerviz, con la boca entreabierta, apacienta sus ojos de amor ávidos en ti, diosa, y, de tu boca pendiente, retiene el aliento» (I, 3537). He aquí un cuadro de cualidad realmente pictórica. Los lectores recordarán fácilmente escenas semejantes que se encuentran tanto en la poesía como en la pintura, escenas que han condicionado su comprensión del significado y la estructura del amor. [45] El cuadro representa la obsesión masculina por una divinidad femenina: el co-

mienzo del poema recordaba la seducción por Venus de un mortal sabio y refinado. Ahora descubrimos que esa mujer divina puede arrastrar incluso a un dios hasta el extremo de hacerle olvidar sus ocupaciones propias, satisfecho de alimentarse del inexistente alimento de unas miradas. Esta poesía suena muy familiar, casi como un cliché. Es un retrato del amor que da vida a la religión del amor; y la poesía amorosa se revela como un aliado tradicional de dicha religión.

Hasta aquí, la mitología parece benéfica, pues esta distracción en particular tiene el efecto positivo de posponer la guerra, incluso de hacer este poema posible. Pero si volvemos al comienzo del poema podríamos recordar que la guerra de Troya, así como otras muchas, ha sido producto de obsesiones casi idénticas. Podríamos recordar también que el amor de Marte y Venus no estaba a su vez exento de problemas. En efecto, socavó un matrimonio y los celos que despertó provocaron peleas entre los dioses. Estas reflexiones podrían suscitarse o no en esa fase inicial del poema; [46] pero en cualquier caso reaparecerán más adelante, cuando veamos con qué coste para el hombre, la mujer y la sociedad siguen los hombres y las mujeres este paradigma en sus vidas.

VI

El libro IV está hábilmente construido para preparar el ataque al amor. El interlocutor está tan apegado al amor que hay que conducirlo suave e indirectamente al punto de ataque, con una buena dosis de preparación oblicua pero vital. Por eso las tres cuartas partes del libro no tratan para nada del amor. En ellas se analiza, en cambio, la percepción, los errores perceptivos y los sueños, análisis que no guardan relación aparente alguna, cuando uno los lee por primera vez, con el tema del érōs. Pero a la vez que esas discusiones tienen una importancia general para el proyecto filosófico de Lucrecio, cumplen también una función que será de especial trascendencia para los argumentos posteriores sobre el amor. [47] Ante todo, nos llevan a aceptar

el hecho de que no todo lo que vemos es realmente como es; nos hacen ver que una teoría causal realista de la percepción como la de Epicuro y una defensa epicúrea de la percepción como criterio de verdad son perfectamente compatibles con la afirmación de que muchas de nuestras experiencias perceptivas son ilusorias y engañosas. En particular, se nos muestra cómo nuestros hábitos y creencias habituales pueden distorsionar nuestra relación con los objetos de percepción que nos rodean, aun cuando dichos objetos tengan un carácter real que puede captar correctamente un observador sano. Los argumentos son densos y escapa al propósito de este capítulo investigarlos en detalle. Pero podemos resumir los puntos del análisis de Lucrecio que demostrarán luego ser de mayor importancia para el subsiguiente ataque al amor. [48]

1. *Las percepciones no son siempre verídicas*. Los simulacros, o efluvios visuales, son reales, pero pueden estar causados de muchas maneras que no reflejan verdaderamente la naturaleza del objeto. Algunas percepciones se generan espontáneamente en el aire; algunas otras son compuestos de piezas procedentes de otros objetos; algunas resultan dañadas por su paso a través de un medio; algunas otras se intercambian con otras imágenes; otras, en fin, no tienen valor representacional por otros motivos. Cualquier experiencia representacional ha de ser escrutada y sometida a crítica por la mente, atendiendo a esas posibilidades de error. Sólo entonces puede uno confiar en la percepción (735 y sigs., 818-822 y sigs.).

2. *El deseo y la percepción se influyen mutuamente*. El amante cree que su deseo lo despierta la visión de la amada. Lucrecio nos dice, sin embargo, que la percepción está también determinada por el deseo. De entre los múltiples efluvios visuales, o simulacros, que se hallan simultáneamente presentes en el aire a nuestro alrededor, escogemos para percibir aquellos que corresponden a nuestros deseos y preocupaciones anteriores. La percepción es una forma de *atención a*; se le escapa aquello que no es objeto de aten-

ción; y lo que escogemos como objeto de atención en cada momento depende en otra gran medida de nosotros, especialmente de lo que deseamos ver (779 y sigs.).

3. *La mente extrapola rápidamente a partir de sus percepciones*, construyendo un cuadro completo a partir de pequeños signos, en vez de fijarse con atención en todos los datos percibidos de que dispone efectivamente (814-817).

4. *Nuestro estado psicológico influye en el deseo* (*y*, *a través de éste*, *en la atención y la percepción*). Cuando nuestro cuerpo se halla en un estado de agotamiento, sufrimos y, por ende, deseamos lo que puede poner fin al sufrimiento, por ejemplo, la comida. Y es en este punto donde tendemos a fijarnos en la comida como objeto de percepción o pensamiento. Cuando estamos saciados, pensamos mucho menos en el objeto correspondiente (858 y sigs.).

5. *El hábito influye en la percepción*. En sueños (y, por extensión, en estado de vigilia), nuestros empeños habituales influyen en lo que vemos (presumiblemente, mediante los mismos mecanismos que hemos descrito en el apartado 1). Las formas de actividad habitual contienen estructuras características de atención y placer (*studium atque voluptas*, 984) que influyen en el pensamiento aun en el plano inconsciente. Así, los abogados sueñan con presentar demandas judiciales; los generales, con librar batallas (962 y sigs.). Por lo que respecta a Lucrecio, escribe: «Yo mismo no interrumpo mi trabajo, siempre busco la naturaleza y, encontrada, en la escritura patria la expongo» (969-970).

En este punto, Lucrecio hace un uso particularmente eficaz de la perspectiva de la naturaleza. Es creencia difundida que las visiones de los sueños tienen un significado sobrenatural. Pero si mostramos que los animales no humanos tienen la misma experiencia y exhiben el mismo comportamiento en relación con los sueños, y si todos estamos de acuerdo en que la mejor explicación de esa conducta es una explicación natural más

que una sobrenatural, entonces, por razones de coherencia y economía, habrá que recurrir a ella también en el caso del hombre. Los animales, sostiene ahora Lucrecio, manifiestan todos ellos los signos conductuales propios de los sueños en que se recrean las escenas habituales de la vida cotidiana. Los caballos sudan y resoplan, los perros mueven sus patas y olfatean el aire, las fieras y las rapaces se agitan de igual modo, como ante las imágenes de sus presas (986-1010). En una palabra, la experiencia es propia «no sólo de los hombres, sino también ciertamente de los animales» (986). Lucrecio ilustra incluso la proposición general con indicios tanto humanos como no humanos, subrayando el hecho de que todos nosotros somos igualmente animales (1011 y sigs.). Pero entonces lo más racional es ver este mecanismo psicológico como natural en vez de sobrenatural.

Estas observaciones, tomadas en conjunto, preparan a Memmio para comprender cómo la mitología del amor que imbuye a su sociedad puede corromper, no simplemente la vida consciente de cada persona, sino incluso su vida inconsciente; y para ver esta influencia como un proceso natural, no como uno sobrenatural o enviado por los dioses. Lo preparan también para comprender cómo puede uno empezar a contrarrestar esa influencia. Una forma será seguramente hacer lo que él está haciendo: dedicar el tiempo a leer y estudiar el poema de Lucrecio. La poesía penetra profundamente en las vidas humanas; da forma a las imágenes que la gente ve, aun en sueños. Por ello hay que acercarse a ella con cautela, naturalmente. Porque la lectura de poemas de amor le traerá a Memmio, despierto o dormido, las imágenes del amor, el paradigma de Venus que él trasladará luego a su propia vida, buscando signos de la hermosa diosa en la mujer que está viendo y extrapolando libremente a partir de esos signos, sin prestar atención al resto de lo que ella realmente es. Lucrecio le dice aquí que la lectura de su poema tendrá un efecto opuesto, terapéutico: no sólo llevará a cabo una crítica de la ilusión, sino que también hará que Memmio, en lo más profundo de su

ser, consagre su tiempo mental a una reflexión racional que critica la ilusión. Obtendrá no simplemente una comprensión puntual de un argumento y su conclusión, sino también, si presta la debida atención, nuevos hábitos de visión, nuevas pautas desiderativas.

VII

El estudio del amor erótico arranca a partir del pasaje de los sueños mediante una serie de transiciones sutiles y cuidadosamente estructuradas. Dicho pasaje de transición prepara al lector para que vea el amor como una ilusión y, al mismo tiempo, comprenda que tiene una base psicofisiológica. El lector se ve conducido en primer lugar al tema del deseo sexual a través del examen de los sueños. Describiendo ahora sueños que tienen su origen en apetitos corporales reales, da tres ejemplos: 1) un hombre sediento sueña con un río o una fuente: en el sueño, el hombre engulle toda el agua (1024-1025); 2) una persona remilgada, sintiendo ganas de orinar, sueña que lo hace en un orinal cuando en realidad está mojándose a sí misma junto con su cara ropa de cama (1026-1029); 3) un adolescente sueña con una beldad [49] y eyacula, manchando [50] sus ropas (1030-1036).

Los ejemplos tienen todos varias cosas en común. En todos ellos hay un elemento de engaño. No hay realmente ningún río ni vasija, y el pensamiento de un rostro o forma adorable es producido por simulacros procedentes «de cualquier cuerpo» (1032). En todos los casos, la visión se debe en gran parte a unas necesidades corporales reales que provocan que la persona que sueña se fije en esos simulacros más bien que en otros. En ninguno de los tres casos, por último, se satisface adecuadamente la necesidad; en el segundo y el tercero hay un cierto tipo de satisfacción (aunque no del deseo del sueño con todo su contenido intencional); pero, debido al engaño, la satisfacción adopta una forma ridícula e inapropiada. Desde la perspectiva de la vigilia, la persona que ha tenido el sueño siente vergüenza y disgusto por lo que ha hecho. Desearía no haberse dejado engañar por el sueño.

Estamos dispuestos a conceder todo esto cuando se trata de sueños, aunque sean los sueños eróticos de una persona joven. Lo que enseguida veremos (y lo que el análisis del error nos ha permitido ver, con su fácil movimiento entre la vigilia y el sueño) es que todos esos rasgos pueden estar presentes también en la experiencia del estado de vigilia. Y todos ellos se encuentran presentes en la experiencia del amor erótico.

Lucrecio va a atacar una parte muy amada y fundamental de la vida de Memmio (y de la mayoría de los lectores). Por eso sigue un procedimiento más indirecto y con menos carácter de confrontación que en su ataque al miedo, donde todo el mundo está de acuerdo en el carácter desagradable de la experiencia y sólo queda por examinar su veracidad y su valor. Una vez sentadas discretamente las bases para el ataque gracias a su tratamiento de la percepción, y preparado aquél de manera aún más inmediata con los tres ejemplos de sueños, ni siquiera ahora declara Lucrecio directamente: «El amor es una ilusión, exactamente igual que un sueño». En lugar de ello, permite a Memmio y al lector reírse con los tres sueños sin darse cuenta de que el argumento está a punto de dirigirse a ellos. [51]

Al mismo tiempo, durante todo el pasaje de los sueños, Lucrecio ha preparado a Memmio para que se deje guiar mediante el empleo de un tono magistral de autoridad, distanciándose de él y exigiéndole: «Tú: préstame tu fino oído y tu mente [*animum*] aguda. No digas que las cosas que yo llamo posibles son imposibles. No te alejes de mí con un corazón [*pectore*] ajeno a la verdad que expreso, cuando tú mismo estás en el error y no puedes comprenderla» (912-915). Presenta su distancia de Memmio como la distancia que separa a una mente que se sitúa por encima de todos los seres naturales, y es capaz de comprenderlos, de una mente débil y proclive al error, pero todavía inteligente, a la que probablemente se le escapará la verdad si no sigue humildemente las instrucciones. Le dice, en efecto, a Memmio que no confíe en sus propias intuiciones en lo referente a este tema, sino que sea más sumiso que nunca a sus orientaciones. [52]

Después de los tres ejemplos de sueños, Lucrecio vuelve a referirse al despertar de la vida sexual, como si esa discusión fuera la continuación natural de la exposición del sueño erótico.[53] El amor no aparece todavía mencionado, ni está claro todavía que algunas de las creencias más queridas del interlocutor van a ser criticadas. El poeta empieza aquí a usar en su argumentación la primera persona del plural, en sentido inclusivo respecto de Memmio (y del lector), recordándole a Memmio que tanto él como el poeta son humanos y sujetos de experiencias similares. Desde la confortable posición de espectador desde la que se le había permitido observar a los tres ridículos soñadores, Memmio ha pasado ahora al centro de la escena —o, casi podríamos decir, del teatro de operaciones— mientras el poeta, a la vez cirujano y (antiguo) paciente, se prepara para la argumentación quirúrgica.

El sereno examen del deseo erótico que sigue a continuación no contiene nada que parezca de entrada amenazador o negativo. Es una descripción simple y lineal, al estilo de muchas de las que aparecían en anteriores partes del libro, de la compleja interacción entre fisiología y psicología en el deseo sexual. Éste es en parte un impulso físico, producido por una acumulación de semen, que requiere un cierto estado de madurez y disposición corporal. Pero contiene también una compleja psicología: en efecto, no cualquier causa al azar producirá la excitación. «Sólo la fuerza atractiva de un ser humano extrae el semen de un ser humano» (1040).[54] El cuerpo trata de descargar el semen, no en cualquier receptáculo al azar, sino en un cuerpo humano; y no en cualquier cuerpo al azar, sino en el cuerpo «por cuya causa la mente [*mens*] resulta herida de amor» (1048). Así, la sexualidad humana en su naturaleza propia no es meramente física, sino mental al mismo tiempo; no sólo una necesidad corporal de descargar, sino también una forma de intencionalidad selectiva. No podemos definirla sin mencionar su objeto bajo una descripción intencional. Es el deseo de llevar a cabo un acto corporal con otro ser humano a quien el observador ve de una manera particular.[55] Desde luego que el contenido intencional es también, en el fondo, algo físi-

co. Está claro que aquí no hay entidades sobrenaturales. Pero Lucrecio no muestra ninguna tendencia, ni aquí ni más adelante, a reducir las intenciones y percepciones sexuales a movimientos atómicos, ni indica que nuestro lenguaje humanista y no reduccionista sea el culpable de nuestros problemas con el amor. Lucrecio resume su compleja descripción física/psicológica de los fenómenos sexuales con una afirmación que expresa con fuerza su aprobación de la exposición que acaba de hacer. Encomienda al lector: *Haec Venus est nobis; hinc autemst nomen amoris* (1058). «Ésta es nuestra Venus. De aquí, no obstante, tomamos el nombre de amor.»

Diskin Clay ha sostenido que este pasaje señala la desaparición de la Venus antropomórfica del poema. En este punto el discípulo se da cuenta de que se equivocaba al hablar de amor y deseo en los términos antropomórficos transmitidos por la mitología popular. A partir de ahora debe aprender a hablar un nuevo lenguaje, extraño y severo: el lenguaje de la fisiología atómica. Eso precisamente —movimiento de átomos— es todo lo que Venus es. Ya he indicado que este reduccionismo me parece enormemente curioso como interpretación de un pasaje que emplea de manera prominente y fundamental el lenguaje psicológico intencional.[56] De hecho, Lucrecio está tan comprometido con la intencionalidad erótica que parece insistir en que el deseo erótico humano tiene siempre un objeto humano concreto: la acumulación de semen no produce el orgasmo sin ir acompañada de cierta fantasía. Ni desaparece tampoco en modo alguno del poema la Venus de la intencionalidad. En el libro V se invoca a Venus en conexión con la transición de la violencia bruta a los deseos tiernos en el matrimonio, deseos que hacen posible la vida en común. E incluso en el mismo libro IV aparece ella de nuevo, sin reducción alguna. El lenguaje intencional sigue usándose, además, tanto con el nombre de Venus como sin él, para la conducta que Lucrecio da por buena. El pasaje sobre el deseo mutuo, por ejemplo, que se analizará más tarde es seguramente uno de los más enfáticos y positivos del libro (1192-1207). Y sin embargo está cargado de lenguaje intencional: de-

seo, placer, búsqueda, aspiración, pensamiento. Incluso utiliza el nombre de Venus para la relación sexual que constituye el resultado de ese deseo. [57]

Pero Clay está, creo, en el buen camino. Hay *algo* que se rechaza y denuncia en este pasaje. Hay *algo* de lo que se dice que es todo lo que hay en la experiencia sexual. Todo consiste en caracterizar y distinguir ambas cosas con precisión. Pienso que hemos de decir que lo que se mantiene es toda la riqueza de la explicación naturalista, incluido todo lenguaje, tanto físico como psicológico, que desearíamos usar al hablar de nosotros mismos como seres naturales complejos con una fisiología y una mentalidad que guardan entre sí una relación compleja.

Lo que se rechaza está, de momento, mucho menos claro. Pero constatamos su ausencia a partir de la admitida descripción de diversos ingredientes que asociamos con la mitología popular de Venus, tipificada por la historia de Venus y Marte del libro I y por la poesía amorosa a la que en breve se referirá el poeta: la exaltación del objeto amado al rango de una especie de deidad y de objeto de obsesión y culto; la aspiración a hacerse uno con el objeto así visto; el pensamiento de que el amor es algo divino o enviado por los dioses, algo en lo cual y por lo cual trascendemos nuestra simple humanidad. La gente, según la descripción admitida, desea satisfacción física y placer (1057). Están atentos el uno al otro y, como los animales del proemio, se sienten impresionados unos por otros. Se comportan de manera selectiva y reflexiva, buscando a la persona que está en el origen de aquella impresión. Pero no son obsesivos ni posesivos. Ésta, como nos dice ahora Lucrecio, es la Venus original o natural. De aquí es de donde tomamos el nombre de amor. Ésta es la fuente original de la dulzura que el amor destila en nuestros corazones, la dulzura a la que sigue luego una angustia escalofriante.

Las transiciones en este punto son difíciles. Pasamos de lo que es a todas luces la base natural del amor, de una forma de comportamiento sexual que no parece llevar aparejada crítica alguna, a una forma convencional de amor

angustiado e infeliz, descrito con los tópicos del lenguaje poético. Pronto rechazará Lucrecio esta forma infortunada, y nos informará de que no es ninguna hipertrofia inevitable o natural de la forma humana. En este pasaje Lucrecio nos hace pasar de lo uno a lo otro sin trazar demasiado claramente la frontera entre lo uno y lo otro, y esto, pienso, es deliberado. Una vez que ha familiarizado a Memmio con la totalidad del terreno del amor, por así decir, pasará a mostrar con toda claridad cuáles son las diferencias que existen entre la Venus natural y el *amor* enfermo, demostrándole que no tenemos ninguna necesidad de movernos (como quizás él piensa que debemos hacer) de aquí para allá. Dado que esas explicaciones siguen pendientes, la interpretación de estos tres versos depende hasta cierto punto de una mirada al pasado. Pero creo que debería centrarse en la distinción entre *haec* e *hinc*, «ésta» y «de ésta». *Haec Venus est nobis*: esto, el complejo natural que acabamos de describir, es lo que auténtica o verdaderamente es Venus en la vida humana. *Hinc autemst nomen amoris*: *de ésta*, sin embargo, derivamos el nombre del amor; aplicamos el nombre de amor, con todas sus asociaciones convencionales, a la experiencia que tiene esta base natural. *Autem*, que por lo general se deja sin traducir, indica probablemente una oposición entre el original y lo derivado de él. [58] *Hinc illaec primum Veneris dulcedinis in cor / stillavit gutta et successit frigida cura*: «De ésta en el corazón se destiló por primera vez aquella gota de dulzor erótico (*illaec… gutta*) que luego dio paso al escalofrío de la inquietud». En otras palabras, ésa es la inocua base de la experiencia dolorosa descrita en aquellos conocidos clichés. [59] Ése es el origen de aquella mitología.

Astuta y casi imperceptiblemente, con el distanciamiento de uno que ha oído esas viejas frases poéticas demasiadas veces, Lucrecio nos ha conducido a un examen crítico del amor erótico.

VIII

En la sección que sigue inmediatamente, Lucrecio da más información sobre la diferencia entre el amor, la forma morbosa o mala de interacción sexual, y la más natural y fructífera que él recomienda. La mala forma, dice (confirmando sugerencias hechas anteriormente en el poema), está obsesivamente centrada en una sola persona (1066), religiosamente atenta a la forma e incluso al nombre de dicha persona (1061-1062), atormentada por una ansiedad que devora al amante como una úlcera (1068-1069); es una locura que crece día a día (1069). Todavía no se nos ha dicho cuál es el objeto de esa locura ni cómo surge. Para la persona que evita este amor, por otro lado, existe una forma pura de placer sexual (*pura voluptas*, 1075) no echada a perder por esos sufrimientos.

Lo que ahora necesitamos es que se nos diga con precisión qué es lo que está mal en la estructura del amor; porque sólo cuando hayamos comprendido el análisis, podremos entender plenamente cuáles son las relaciones que Lucrecio está condenando y cuáles son las que no. Y si somos lectores atentos de los argumentos epicúreos, esperaremos que el análisis saque a la luz las falsas creencias responsables de la mala forma. Pues bien, la creencia de que a causa del amor nos volvemos vulnerables a la pérdida no parece una candidata prometedora a ser la falsa creencia en cuestión. Pues todo buen lector de poemas de amor está preparado para sufrir una cierta dosis de ansiedad y dolor, y seguramente llegará incluso a ver esto como un signo de la profundidad de su amor. El argumento de Lucrecio sería descaradamente circular si tomara la vulnerabilidad como la falsa creencia fundamental; pues si ésta es falsa dentro de la concepción epicúrea del bien, es verdadera dentro de la mayoría de las concepciones con las que probablemente se encontrarán sus lectores. Semejante argumento difícilmente alcanzará los objetivos de la terapia.

En consecuencia, Lucrecio no se detiene en la vulnerabilidad a la pérdida. En la notable exposición de las relaciones sexuales que viene a continuación presenta una crítica compleja de la estructura cognoscitiva del

amor, atacando tanto las creencias del amor acerca de su objetivo como la concepción que se hace de su objeto, y describiendo las consecuencias, tanto internas como externas a la relación sexual, de perseguir ese objetivo y adquirir esa visión del objeto. El pasaje es de un tono distanciado e hiriente. Describe el acto amoroso como uno podría describir el comportamiento de una tribu exótica que se entrega a un extraño ritual. Y sin embargo, al mismo tiempo, responde de sus propios orígenes subjetivos, pues el poeta (o así lo parece) sólo puede haber conocido de una manera lo que ocurre en el lecho y cómo es de intenso y delirante. Habla como alguien que ha conocido las más hondas profundidades de la pasión y ha sobrevivido a ello para recobrar su sano juicio. Si Memmio está o ha estado en la posición de los amantes en el lecho, podrá ver al poeta como alguien que posa en él su mirada desde gran altura y le cuenta lo que ve exactamente con su mirada penetrante. La crítica del poeta tiene fuerza para él tanto porque se ve a sí mismo en los amantes que el poeta describe y está convencido de que el poeta ha estado en su mismo lugar y sabe lo que él sabe, como también porque el poeta, como tal, se encuentra ahora por encima de todo eso y ve las cosas de una manera que Memmio estará dispuesto a admitir que se halla a su alcance. El origen de la historia de Jerónimo está en este complejo y deliberado designio poético.

¿Qué tratan de hacer esos amantes que hacen el amor con la intensidad de personas «enamoradas» que se aprietan, se agarran y se muerden (1079 y sigs.)? La primera observación que Lucrecio hace contra ellos en este extraordinario pasaje es que no *saben* a qué se dedican. Su pasión «fluctúa en inseguro vagar [*incertis erroribus*]» pues «no saben dónde fijar ojos y manos» (1077-1078). «Inciertos [*incerti*] manosean todo el cuerpo» (1104); «tan ciega herida errantes [*incerti*] los consume» (1120). No tiene nada de extraño que no sean capaces de decidir. Porque el objetivo que se hace patente a partir de su conducta, el objetivo que realmente persiguen con sus actos, es tan extraño que no podrían tenerlo conscientemente sin acusarse a

sí mismos de absurdidad. El amante humano natural, como los animales del libro I, aspira al placer: en realidad, al placer recíproco, tal como se nos explicará. Ese objetivo puede ir o no combinado con otros varios objetivos tales como la amistad, el matrimonio, la reproducción. La persona enamorada, sin embargo, aspira a algo mucho más absurdo: a la unión o fusión con el objeto de su deseo. Éste es el origen de la intensidad de los esfuerzos de esos amantes, la explicación de su alocado morderse y agarrarse (1056 y sigs.).

Pero este objetivo no puede alcanzarse nunca, porque nunca puede uno apoderarse de la persona. [60] Aun cuando pudieran arrancarse algunos pedacitos de carne (véanse 1103, 1110); o aunque, tratándose de una mujer o de un varón que ha tenido relaciones sexuales con otro varón, uno haga suyo algo del compañero, sin embargo eso no cumple el objetivo del amor, puesto que el objetivo es poseer o devorar a la persona, y la persona, como sabemos, es mucho más que unos pedazos de materia. [61] Los amantes deben alimentarse de percepciones y sólo de ellas (1095-1096). El estar separado del otro, el hecho de que el contacto sea posible sólo a través de la percepción, respondiendo a signos perceptibles, no es en absoluto motivo de disfrute para esos amantes, sino dolorosa frustración de su deseo más querido, que es devorar sexualmente al otro, alimentarse de esa otra mente y cuerpo y poseerlo por entero. [62]

Pero ¿por qué, podría preguntar uno, se propone el amante esta meta rebuscada e imposible? Uno podría buscar la fusión como un placer especial o un supremo éxtasis. Estos amantes, sin embargo, lo buscan a fuerza de sufrimiento. Sintiendo su deseo erótico como una fuente de debilidad e inestabilidad, como una úlcera en el yo, tratan de poner fin al dolor e incluso a la vergüenza de esa vulnerable condición mediante una completa posesión del otro que ponga fin a todo deseo, a toda apertura indecorosa. El poema de Lucrecio, de este modo, se sitúa en el contexto del pensamiento popular acerca del amor, según el cual érōs es una fuente de limitaciones y de debi-

lidad indigna de un hombre que da origen a un urgente deseo de bloquear y neutralizar la fuente de la debilidad mediante la posesión. [63] El amante, en el colmo de la desesperación por su pasividad, se forma la falsa creencia de que mediante el sexo puede acabar con el afán que lo corroe, logrando un control completo de su insoportablemente distante e incontrolable fuente.

Podemos entender ese objetivo aún mejor, creo, si lo conectamos con el concomitante diagnóstico de las falsas creencias del amor acerca de las propiedades de su objeto. Este diagnóstico sólo se da explícitamente más tarde, pero ha quedado insinuado ya desde el pasaje de Venus y Marte del libro I. ¿Por qué quiere el amor devorar a tal persona determinada, a ésta y no a otra? Porque a esa persona se la ve perfecta, divina, única, la única que hay que poseer. (Quizá también su pasaporte a la felicidad, su escalera para subir a las estrellas, etc.) Los amantes están tan prendidos de las historias y clichés referentes al amor, sostiene Lucrecio, que difícilmente miran a la persona de carne y hueso que aman. Columbran unos pocos signos y (al modo descrito en la exposición del error perceptivo) inventan, atribuyen (*tribuunt*, 1154) el resto, «cegados por el deseo» (1153). ¿De dónde procede la extrapolación, la ficción? El famoso pasaje satírico acerca de la falsa visión romántica que los hombres tienen de las mujeres que aman deja claro cuál es el origen: la imagen inventada e inflada procede de la cultura y, en particular, de nuestra cultura poética popular, que en este punto actúa como cómplice de la religión.

> Pues los hombres, cegados por el deseo, atribuyen a las mujeres perfecciones que no son realmente suyas; porque vemos que las feas aprisionan a los hombres de mil modos, y éstos hacen obsequio grande a las viciosas. Y unos de otros se burlan y aconsejan el aplacar a Venus mutuamente que los aflige con amor infame, mientras ellos, desgraciados, con frecuencia no perciben el enorme mal que les aqueja. La mujer negra tiene para ellos «tez de miel» [*melichrus*]; [64] la sucia y maloliente es para ellos simplemente «descuidada» [*acosmos*]*;* si de ojos grises, se asemeja a «Palas»; si seca y descarnada, es «una corza» [*dorcas*]*;* si enana y pequeñita, es «una de las Gracias» [*chariton mia*], «llena de sal»; si alta y agigantada, es «majestuosa» [*cataplexis*] y «llena de dignidad». Si tartamudea y no pronuncia bien, «tiene un gracioso deje» [*traulizi*]*;* si taciturna, es «pudorosa»; si es fogosa, descarada y locuaz, resulta ser una «antorcha» [*lampadium*]. Se convierte en «delicado amorcito» [*ischnon eromenion*] si de tan delgada apenas vive; si de tos casi se muere, es que es «frágil» [*rhadine*]. La gorda y tetuda es «Ceres amamantando a Baco»;

la chatilla, una «Silena» o «sátira»; la morruda es «un beso» [*philema*]. Demasiado largo sería si intentara enumerar los demás ejemplos de esta clase (1153-1170).

Cada una de las falsas y exageradas descripciones es un cliché poético. [65] El gran número de palabras griegas deja este extremo particularmente claro. Algunos deifican de forma explícita a la mujer, otros sólo convierten en perfección una cualidad natural. Lucrecio nos muestra cómo la percepción del amante, guiada por relatos y mitos poéticos, extrapola a partir de los signos que tiene realmente delante. Las descripciones poéticas proporcionan vehículos y paradigmas a la imaginación erótica, que tiende, en todos los casos, a convertir a una mujer real en Venus. El deseo de posesión completa que siente el amante puede verse ahora como un deseo de poseer algo más que humano, devorar lo divino. No causaría sufrimiento alguno no poseer a un ser humano ordinario: pero la divina diosa provoca una llaga supurante de ardiente deseo.

El poeta, antes y después de este pasaje, enumera las consecuencias negativas de esta clase de ilusión amorosa. Pues a pesar de su incoherencia interna y de la imposibilidad de alcanzar su meta, el amor puede ser y es vivido, por lo que sería mejor que la incoherencia y la imposibilidad no fueran los únicos argumentos en su contra. Las consecuencias que menciona son de dos clases: externas, es decir, las esferas de la vida del amante que quedan fuera de la relación erótica; e internas a la propia relación. Las consecuencias externas son conocidas y pueden citarse brevemente: gasto inútil de vigor y fuerza; pérdida de control sobre el resto de la propia vida; menoscabo de la fortuna; detrimento de la actividad política; daño a la reputación (1121-1132). [66] Las consecuencias internas son más chocantes. La obsesiva aspiración del amor y su inevitable frustración producen, dentro de la misma relación sexual, tres perniciosas consecuencias que Lucrecio describe de manera hiriente, apelando de nuevo a aquella combinación de experiencia y desapego que tan persuasiva nos ha parecido.

En primer lugar, esos amantes sufren, tanto en el acto de hacer el amor como en la relación más amplia cuyo centro es el acto sexual, de un sentimiento constante de frustración y no realización. Esto, sugiere Lucrecio, es resultado inevitable de la imposibilidad de su proyecto. Como quiera que no pueden devorar y poseer, pugnan de manera cada vez más frenética e insaciable por hacerlo, aguijoneados y dejados luego hambrientos por sus ilusorias figuraciones de unión:

> En fin, cuando sus miembros enlazados gozan el fruto de la edad florida, cuando el cuerpo presagia los contentos y a punto Venus de sembrar los campos, los amantes agárranse con ansia y, juntando saliva con saliva, el aliento detienen apretando los labios y los dientes; pero en vano, porque de allí no pueden sacar nada ni penetrar perdiéndose un cuerpo en el otro [67] (1105-1111).

Aun en el mejor de los momentos, en medio de un placer como el que brinda el acto sexual, «una cierta amargura sobresalta en el manantial de los placeres» (1134). A la frustración provocada por la imposibilidad de la posesión, Lucrecio añade ahora la estrechamente unida frustración de los celos, de una palabra que se clava como un arma y que vive, ardiente como el fuego, dentro del corazón (1137-1138); de las miradas a otros o de sonrisas disimuladas, que le recuerdan al amante lo incompleto de su posesión (1139-1140). Esos tormentos, al igual que las frustraciones más simples, nacen de la aspiración del amante, que no tolera la vida separada de la otra persona.

Y no es de extrañar que esa aspiración tenga malas consecuencias para la otra persona también. El objetivo de poseer lleva a una conducta guiada por la sospecha y la ansiedad que difícilmente puede ser placentera ni justa con su objeto; no favorece una preocupación desinteresada por el bien del ser amado. La obsesiva atención del amante al cultivo de su aspiración y al significado que cada observación casual, cada sonrisa o cada mirada pueda tener para el estado de aquella aspiración no conduce siquiera a una correcta percepción de las cualidades reales del ser amado, y mucho menos a una conducta que persiga el bien del otro como tal. El otro desaparece casi por

completo, quedando reducido a mero vehículo del deseo personal del amante a la par que se convierte en permanente obstáculo a su realización. Aun en la intimidad de la relación sexual, la vida real del otro queda olvidada en la frenética persecución de su objetivo de unión por el amante. En efecto, en lugar de pensar en la experiencia del compañero y procurar su placer independiente, consagra toda su atención a agarrar, morder y arañar, que son vanas expresiones de su deseo de controlar e inmovilizar y de los impulsos vengativos suscitados en él por el dolor del deseo. El compañero es castigado, en efecto, por su otredad, por resistirse a una incorporación que eliminaría las ataduras del amor:

> Aprietan con furor entre sus brazos el objeto primero que agarraron, le molestan muchísimo, y sus dientes clavan cuando le besan en los labios, porque no tienen un deleite puro; secretamente son aguijoneados a maltratar aquel objeto vago que motivó su frenesí rabioso (1079-1083). [68]

Si ella va a seguir sintiendo por separado, si obstinadamente se resiste a ser devorada, entonces no es sino dolor lo que sentirá.

Esta exposición de las consecuencias psicológicas del amor sugiere aún otra crítica. Los deseos amorosos, según se echa de ver ahora, no son simplemente dolorosos tanto para el amante como para la amada, sino que son también autodestructivos. Porque queda claro que los deseos generados por el proyecto amoroso de unión conducen a resultados que impiden dicha unión o armonía tal como podría haberse logrado realmente; los deseos celosos generados por la aspiración a poseer llevan a una sensación cada vez más agónica de no posesión y a una creciente oposición entre amante y amado. En el libro III, Lucrecio compara oportunamente la agonía del amante con el castigo de Titio en el mundo subterráneo, donde su hígado es devorado por los buitres; así también, las ansiedades propias del amante lo desgarran y devoran.

Finalmente, argumenta Lucrecio, un amante así, pertrechado con esas aspiraciones y obsesionado a causa de la sobrestimación de la amada que es parte de ese proyecto, se revelará incapaz de tolerar la evidencia de la exis-

tencia corporal cotidiana de la mujer. Este pasaje, que sigue a la descripción satírica de la sobrestimación que hace el amante, constituye el clímax del argumento terapéutico y debe analizarse en detalle:

> Pero demos que sea ella un hechizo y que la haya agraciado Venus misma […]. La hermosura a las mismas miserias está expuesta y a las mismas flaquezas que la fea; tenemos de ello evidencia: y la infeliz por su hedor insufrible se sahúma, de la cual huyen lejos sus doncellas, y a escondidas dan grandes carcajadas. Llorando, empero, el despedido amante muchas veces adorna los umbrales con flores y guirnaldas, derrama mejorana en los postes altaneros y en la puerta impresos deja sus besos. A quien, si ya una vez introducido un ligero olorcillo molestara al entrar en la casa, buscaría al punto algún pretexto de alejarse; se olvidaría de sus elocuentes quejas tanto tiempo pensadas y se acusaría de mentecato por haber supuesto en aquella mortal más perfecciones que es justo conceder. Muy bien lo saben nuestras Venus. Ocultan por lo mismo estas flaquezas de la vida a quienes desean sujetar de amor con grillos. De nada les sirve, porque puedes correr el velo a todos sus misterios e informarte de todos sus secretos: y si es de mente [*animo*] [69] buena y honesta, a mal no llevará que tú igualmente veas y observes la miseria humana [*humanis concedere rebus*] (1171, 1174-1191).

El pasaje empieza como una maniobra satírica más. Apelando al ridículo e incluso a la sensación de disgusto, pide al amante que mire detrás de la radiante apariencia del amor para ver lo que realmente hay allí. Le explica que, si lo hace, encontrará cosas que le repugnarán. De modo que nos hallamos frente a un escenario típico de la poesía amatoria latina: el amante de pie delante de la puerta de su dama. [70] Al lector se le invita simultáneamente a identificarse con dicho amante (pues se le ha prometido una exposición de las prácticas de su propia dama) y a colocarse al otro lado de la puerta cerrada, donde se desarrolla la vida cotidiana sin florituras. Enfrente de la puerta, el amante coloca flores de suave aroma sobre los postes y besa la puerta que su divina dama ha tocado. Dentro encontramos nauseabundos olores y risitas de complicidad. Los homólogos del amante dentro de la casa, las criadas, libres de cualquier falsa ilusión, salen corriendo para evitar el olor y se ríen de su señora. Resulta obvio que la única razón por la que el amante se comporta de esa devota manera es que no se encuentra donde están las criadas. Si pudiera meterse entre bastidores, pronto inventaría alguna excusa para volver a salir y se olvidaría de su elaborado discurso

sobre el amor. Lamentaría el tiempo invertido en su conducta devota, al ver que ha atribuido falsamente a su mujer propiedades que no corresponden a un mortal.

¿Qué ocurre aquí? El pasaje ha confundido a los comentadores de todos los tiempos. Algunas de sus interpretaciones más notables son objeto de burla por Housman en una erudita nota cuya franqueza en materia sexual es inseparable de su elegante latinidad. [71] Lambino, dice, asegura que se halla totalmente confuso. Dos comentaristas posteriores conjeturan que la mujer está sucia y trata de disimularlo con un perfume. Pero eso no puede ser así: tal como señala Housman, no estamos aquí hablando de *immunda* y *fetida* a quien el amante ciego llama *acosmos*; estamos hablando de aquella persona a la que hemos permitido ser tan bella como pueda serlo una mujer. Además, cubrirse de perfume no puede de ningún modo presentarse como *se suffit* [...] *taetris odoribus* («por su hedor insufrible se sahúma»). La conjetura de Lachmann es todavía más llamativa. La mujer, dice este autor, ha estado haciendo el amor con otro amante y desea ocultar *ese* olor con perfume. Como dice Housman, *taetris* presenta todavía dificultades en esta interpretación, que, además, atribuye al amante una muy apreciable competencia olfativa: «*Miror amatoris sagacitatem, qui una suffitamentorum aura offensus continuo intellegat amicam cum alio consuevisse*». [72] Además, la reflexión final del amante lucreciano, a saber, que ha atribuido a la mujer más de lo que es apropiado atribuir a cualquier mortal, encaja mal con la sugerencia de que es simplemente la fidelidad lo que él le ha atribuido falsamente a ella. Housman concluye: «*Nimirum Lachmanno, viro sanctissimo, accidit ut in his vitae postscaeniis parum feliciter versaretur*.» [73]

Lo que necesitamos es una interpretación que haga inteligible el hecho de que los olores que desprende la mujer son malos (*taetris*); que proceden de ella contra su voluntad (*miseram*, 1175, no contrarrestados por el hecho de que *se suffit*, que significa «se sahúma» en el sentido de «exuda»); que los olores son naturales (ceder a ellos significa ceder a «cosas humanas»);

que son divertidos (las criadas ríen); que la imagen romántica del amante de la mujer los excluye. La hipótesis de Housman es que la mujer padece de flatulencia. [74] (Este autor expresa con elegancia esta idea tanto en griego como en latín.) Esto se atiene bastante bien a los criterios establecidos. El único problema es que éste no es un mal particularmente *femenino*: y «a las mismas miserias es expuesta que la fea» sugiere que se está desvelando un secreto específicamente femenino. Y tampoco parece que la flatulencia sea la clase de hecho previsible y duradero que pudiera haber llevado a la mujer a alejar al amante con antelación. Podríamos conjeturar, [75] por tanto, que de lo que se trata es de los olores relacionados con la menstruación, sin duda más difíciles de controlar en una época en que no se disponía de compresas de papel desechable y motivo, en todas las épocas, de intensa preocupación negativa y de supersticiosa aversión misógina. Esta conjetura explicaría mejor el período de exclusión del amante, así como la idea de que la afección era una prueba de su humanidad femenina. Debido a ello, las criadas se ríen porque alguien que se da aires de grandeza y pretende ser de una raza superior pone claramente en evidencia que es exactamente la misma clase de animal que ellas.

Recientemente, Brown [76] ha propuesto una nueva explicación alternativa. Sugiere que *se suffit* se refiere a una fumigación con finalidad médica, ampliamente practicada como tratamiento de ciertas dolencias femeninas. Se aplicaban sahumerios —que contenían a veces sustancias malolientes tales como azufre, orina y excrementos— a las ventanas de la nariz y también, mediante un tubo, a la vagina. Lo que Lucrecio quería indicar, pues, debía de ser que incluso una mujer hermosa padece afecciones corporales que la obligan a usar remedios repugnantes. Esta lectura me parece posible, aunque pienso que no explica tan bien como la mía que todo amante debe tener la seguridad de que su dama produce malos olores, pues es seguro que no todas la mujeres usaban regularmente esos tratamientos. Además, según esto, *no* son olores naturales (aunque puede decirse que las dolencias que

combaten sí lo son). Tampoco tiene Brown ningún argumento convincente que demuestre que *se suffit* ha de tener ese sentido médico técnico: es más, admite que en la otra única ocasión en que aparece en Lucrecio (II, 1098) no lo tiene. Y los datos que abonan la existencia de las prácticas en cuestión son más bien griegos que romanos. Con todo, si aceptamos su opinión, el significado básico apuntado es muy similar al que yo veo: hay algo en la manera como suele funcionar el cuerpo femenino que, una vez descubierto, produce repugnancia al varón.

Tanto si nos quedamos con mi sugerencia como con la de Brown, o incluso la de Housman, resulta que las criadas se ríen de cómo la naturaleza desmiente las pretensiones de su señora. El hombre, que ha concentrado toda la energía de su amor en la negación del carácter humano ordinario de esa mujer, tiene o debe tener una reacción más profunda. Como ha rendido culto a su puerta y le ha atribuido más de lo que es justo atribuir a un mortal, su reacción a este acontecimiento mortal ordinario no puede ser sino de desilusión, repugnancia y repudio. De este modo, sigue Lucrecio, la ilusión del varón obliga también a la mujer a llevar una vida insincera, a representar una farsa teatral y ocultar la tramoya.[77] Puesto que el amante ha sido educado en los mitos de Venus, ha de ver en ella una Venus.[78] Y así las pobres mujeres de carne y hueso («nuestras Venus», dice Lucrecio con ironía) han de esforzarse en darle lo que él desea, aunque eso signifique encubrirse a sí mismas.

Pero de nada sirve, les dice Lucrecio. Aunque no puedas entrar efectivamente en la casa, siempre puedes meterte mentalmente entre bastidores, sacarlo todo a la luz y...

Y ¿qué? Podemos esperar, si hemos seguido la trama hasta este punto, que la siguiente fase para el amante/lector sea el rechazo y el desdén lleno de repugnancia. El pasaje ha tenido hasta el momento la estructura reductiva y negativa del antes citado sobre las características inventadas. Y, al igual que dicho pasaje, que transporta al amante de la veneración al ridícu-

lo, este otro lo ha llevado de la obsesión amorosa hasta el desdén y la repugnancia, del ritual de la adoración a la huida de los malos olores. Pero no es aquí donde termina el argumento terapéutico. El argumento da un giro repentino y sorprendente cuando el poeta nos transporta a su vez desde la repugnancia hasta una actitud completamente nueva: «Si es de buena índole y no rencorosa, pasa todo por alto y cede a la vida humana». *Humanis concedere rebus*.[79] ¿Cómo hemos llegado a este punto a partir del momento del desenmascaramiento y el desencanto? Y ¿qué significa la críptica recomendación?

Lo que ha ocurrido, pienso, es que Lucrecio, poniendo un final sorprendente a la historia de amor, nos fuerza a reflexionar sobre las oposiciones que encierra esa historia. Nos invita a ver que esos opuestos dependen uno de otro. Si no hay ilusión, no puede haber ningún momento de desilusión. Si no hay ninguna representación espectacular, no hay entre bastidores nada que parezca, por contraste, desnudo y pobre. Si a la persona amada no se la convierte en una diosa, no hay motivo de sorpresa ni repulsión en su humanidad. El verdadero estado de curación no será el estado del amante asqueado. Será una condición que irá más allá de la obsesión y la repulsión, en la que el amante podrá ver a la amada claramente como un ser separado y plenamente humano, tomará minuciosamente nota de las buenas cualidades que ella efectivamente posee y aceptará tanto la humanidad de ella como la suya propia. Las fantasías amorosas limitan y encierran tanto a los hombres como a las mujeres, condenando a los primeros a una agotadora alternancia de veneración y odio, y a las segundas a un frenético esfuerzo de ocultación y fingimiento, acompañado de un odio similar hacia las cosas ordinarias de la vida humana.[80] Unos y otras están atrapados por una concepción antigua y arraigada, y hasta que no dejen de verse a sí mismos en función de esa concepción no tendrán ninguna posibilidad de mantener una relación auténticamente humana.

La invitación a entregarse a las cosas humanas va seguida por un argumento acerca del placer femenino, pasaje del que con frecuencia se ha pensado que era una apostilla que tenía poco que ver con el texto precedente. Bailey escribe: «Lucrecio deja ahora los comentarios sarcásticos sobre la pasión amorosa y regresa, durante lo que resta del libro, a ciertos detalles fisiológicos». [81] Pero el pasaje sobre el placer mutuo no es, según su apariencia, ninguna simple colección de detalles. La existencia del placer sexual femenino es objeto de elocuente defensa, con una apelación a la perspectiva de la naturaleza cuyo lenguaje, en la descripción del comportamiento de los animales, es deliberadamente próximo al lenguaje en que se describían los amantes en el pasaje que antecede inmediatamente (*Veneris compagibus haerent*, 1205, 1113). Y la conclusión del argumento se afirma con tanta fuerza retórica como cualquier conclusión en Lucrecio: «Una y otra vez deleite recíproco ayuntara» (1207). Además se nos invita a ver el argumento estrechamente ligado con aquello que lo precede. En efecto, empieza por una conectiva, *nec*: «Y no siempre la mujer con fingido amor suspira». Entonces, ¿cuál es el sentido y qué conexión tiene con el resto?

Creo que el pasaje está de hecho muy íntimamente relacionado con la exposición precedente de la representación teatral y el desenmascaramiento, y que es una aplicación de la nueva actitud positiva de aceptación y reconocimiento que Lucrecio recomienda ahora. En la religión del amor, los hombres están obsesionados por aspiraciones que tienen poco que ver con el acto de *dar* placer. (¿Tiene una diosa necesidades?) Se entregan al intercambio sexual presos de la imagen de la unión sublime, locos de deseo de una experiencia casi mística en la que no cabe consideración alguna de un posible placer propio de la mujer por separado, pues se supone que en el momento del clímax todas las sensaciones se fundirán en una. Esta visión les hace olvidar, o negar expresamente, el hecho de que hay ahí otro ser que siente por su cuenta, cuyo placer es otra cosa distinta y que cuenta para algo. El propio carácter precipitado y frenético del comportamiento sexual

masculino, tal como Lucrecio lo describe, es poco idóneo para la satisfacción de las necesidades propias de otra persona. Pero una vez que eliminamos la divinización y el ansia de fusión, queda el terreno despejado para una nueva comprensión de las relaciones sexuales, una que tenga como objetivo dar y recibir placer en ambos sentidos. Sólo en este punto del poema, cuando el lector ha aceptado las cosas humanas corrientes y la mujer se le presenta como un ser completamente humano, con su propia mente y su propio cuerpo, puede examinarse con provecho la cuestión de su placer. Y Lucrecio nos dice que, una vez lo consideremos seriamente, descubriremos que en toda naturaleza resulta evidente y esencial dicho placer para explicar el comportamiento animal. Pues los animales (supone tácitamente este argumento) no tienen los motivos enfermizos que tienen las mujeres para mantener relaciones sexuales: la aspiración a que las vean como diosas, a ejercer poder sobre el hombre, a tomar venganza de las negativas de éste. Por tanto, si las hembras de los animales se entregan a las relaciones sexuales voluntariamente, como es el caso, la explicación ha de ser, sencillamente, que disfrutan con ello. [82] Y este motivo es válido también para los seres humanos, una vez completado el argumento terapéutico. De modo que otra de las ventajas que tiene la terapia lucreciana es que despeja el camino para que hombres y mujeres descubran una verdad acerca de los cuerpos y las reacciones de las mujeres, verdad que no habrían descubierto si la terapia no hubiera preparado a los lectores para ver a las mujeres, y también a los hombres, con la perspectiva de la naturaleza.

Estos argumentos son impresionantes. Tendemos a veces a creer que fue el movimiento feminista de la década de 1960 el que inventó esta crítica del comportamiento masculino, de los papeles que obliga a desempeñar a las mujeres y de la conexión entre la ilusión masculina y un tratamiento inepto e ignorante de la mujer como parte en el acto sexual. Tendemos a pensar que el placer femenino ha sido un descubrimiento reciente y que la recomendación de tratarlo como una realidad por sí misma es un consejo del fe-

minismo contemporáneo. Pero en realidad hubo ya en la Antigüedad un prolongado y rico debate sobre el tema, un debate en que escritores tan diferentes como Luciano y Ovidio son participantes activos, defendiendo relaciones basadas en el placer mutuo con preferencia a las relaciones unilaterales e insistiendo en que el placer mutuo puede darse con mayor probabilidad en las relaciones varón-hembra (por oposición a las relaciones varón-varón) si se reconoce adecuadamente la capacidad de la hembra para el placer. [83] La crítica de Lucrecio al amor parece desempeñar un papel orientativo y formativo en esta tradición argumentativa, anticipando posteriores argumentos de mayor profundidad sobre cada uno de los puntos principales, en los que deriva la forma «enferma» del deseo erótico a partir de un rechazo más fundamental, por ambas partes, de la realidad humana y sus límites.

El libro IV concluye con una serie de observaciones acerca del matrimonio y la fertilidad, cosa que resulta apropiada por dos razones. La perspectiva social que ha estado presente desde el comienzo del poema debe regresar explícitamente en este punto, una vez debidamente investigada la perspectiva de la naturaleza, recordándole al lector sus exigencias y valorando el desarrollo de nuestra exposición a la luz de esas exigencias. Y es sólo en este momento del poema cuando la perspectiva social puede reaparecer. Porque el amor, como Lucrecio ha sostenido, es subversivo para la sociedad: engendra preocupaciones llenas de ansia que distraen al amante de la política y la vida comunitaria; y la relación misma, con su inestabilidad y su mutuo sadismo, no puede servir de base a un matrimonio que, mediante la crianza de los hijos en una atmósfera de tierna atención, promueva los fines de la comunidad. El matrimonio, tal como muestra el libro V, exige estabilidad y ternura. Y ahora vemos que exige algo más. Exige la capacidad de ver, cada día, la vida «entre bastidores» del otro, y verla sin repugnancia e incluso sin aburrimiento, sin su continuo contraste implícito con algún otro estímulo maravilloso. Atender a lo cotidiano y convertirlo en objeto de disfrute. De

voluptas, intencional y mutua. La meta de la terapia lucreciana es hacer posible un buen matrimonio. [84]

El final del libro IV puede chocar al lector por aburrido. Dice que una mujer que no sea divinamente hermosa puede, sin embargo, ser amada (y no por intervención divina). Simplemente, uno se acostumbra a ella y aprende a valorar su persona, sus actos, sus esfuerzos, los hábitos de compartir con ella la vida cotidiana. El poeta nos deja con una pregunta en la boca: ¿no afecta el hábito al deseo exactamente igual que el agua desgasta una roca (1278-1287)?

Este final puede muy bien sorprender y decepcionar. Porque, aunque posee el estilo de muchas explicaciones naturalistas que aparecen en otros lugares del poema, carece particularmente de atractivo poético si lo que esperamos es poesía amorosa del tipo tradicional. De hecho, observamos que su simple imagen naturalista reformula la imaginería tradicional de la poesía amorosa: en lugar de la gota de amor que estremece, estamos ante una gota de fluido que actúa lenta y anodinamente, [85] produciendo su efecto positivo por medios que tienen poco que ver con las intensidades poéticas tradicionales del amor. Memmio esperaría que un poema sobre el amor terminara con una muerte; o con cólera y rencor; o, al menos, con una fuerte erupción de intenso goce. Nos preguntamos si eso significa que Lucrecio lo deja así, con palabras que ni siquiera nos impresionan como poesía eficaz, puesto que no son especialmente llamativas, vívidas o dramáticas. Como lectores, empezamos a tomar conciencia de nuestra propia relación problemática con nuestra vida cotidiana y sus rutinas, incluidas las rutinas del afecto y la atención al otro. Empezamos a ver cómo el interés en esas pautas repetidas día tras día queda desmontado por el deseo romántico y el lenguaje poético en que aquél suele expresarse y transmitirse. En breve volveré a este tema.

Este argumento terapéutico tiene muchos rasgos en común con el modelo de la terapia epicúrea descrita en el capítulo 4. Pero las múltiples perspectivas que lo caracterizan le confieren, como ya he indicado, una

apertura dialéctica que no parecía característica del procedimiento de Epicuro, al menos en la medida en que podemos reconstruirlo. Lucrecio nos ha conducido a través de formas alternativas de ver y caracterizar los fenómenos sexuales; e incluso ha considerado, con notable fuerza, el punto de vista de la oposición. Sin excitar ni inspirar las mismas emociones que critica, nos ha mostrado hasta cierto punto en qué consiste vivir esa vida. Este procedimiento, al igual que el uso de múltiples perspectivas en general, da fuerza dialéctica a su argumento.

Y su carácter dialéctico, en sí mismo quizás una desviación de Epicuro, lo lleva a algunas conclusiones claramente no epicúreas. Pues su preocupación por la perspectiva social lo lleva a adoptar una posición sobre el matrimonio y las relaciones sexuales que es decididamente más positiva que la de Epicuro, exactamente igual que el libro V es, por parecidas razones, más positivo sobre los hijos. Esas «distracciones» se consideran ahora muy valiosas, en realidad se les puede dar aquí incluso un valor intrínseco, como expresiones de nuestra naturaleza política. Además, este nuevo aprecio del matrimonio y la familia lleva a Lucrecio a defender como valioso un modo de vida que no parece ser el más apropiado para el logro de la ataraxía individual, ya que comporta numerosos riesgos y posibilidades de pérdida y pesar. Lejos de ser relativos a valores en forma alguna de círculo vicioso, estos argumentos investigan, como muchos de los de Aristóteles, la concepción que el propio discípulo tiene de los componentes de la felicidad humana, preguntando —al parecer, sin aceptar previamente la ataraxía individual como valor supremo— en qué consiste exactamente vivir bien. [86] Esta misma tensión se da claramente en el tratamiento epicúreo de la philía, como veremos después en el capítulo 7. Pero al describir una relación marital que es, de hecho, una forma de philía, Lucrecio ha ampliado considerablemente la esfera de las necesidades y la interdependencia de la persona buena. Uno no podría asegurar que el compromiso epicúreo con la ataraxía no impregne y dé forma a muchos aspectos del argumento de Lucrecio; y el capítulo 6

mostrará precisamente la profundidad de ese compromiso. Pero los argumentos sobre el amor, especialmente allí donde parecen apartarse de la postura de Epicuro, parecen libres de un compromiso cerrado con ese objetivo y dedicados, en cambio, a una consideración dialéctica de ciertos presuntos constituyentes del fin del ser humano. Esta nueva apertura en relación con el contenido del fin, expresado y también más adelante producido por la apertura dialéctica del procedimiento, parece dar al argumento de Lucrecio una sólida base para afirmar su racionalidad y hace justicia a intuiciones profundamente enraizadas acerca del valor ético de la razón práctica.

Tenemos, pues, un argumento a la vez radical y racional; esto nos demanda modificar nuestras creencias mediante un proceso de crítica racional. Dicha crítica es, como la aristotélica, interna: apela íntegramente al sentido de la vida percibido por el propio discípulo. Y, sin embargo, aboca a conclusiones que muy pocos lectores aceptarían al principio, conclusiones que parecen radicales incluso en nuestra época. Si hemos dejado que el argumento trabaje en nuestro interior, tendremos una postura muy diferente ante nuestras creencias más queridas y ante los paradigmas culturales del amor que están en la base de aquéllas.

IX [87]

¿Qué hemos de hacer de todo esto? ¿Hasta qué punto son buenos estos argumentos? Y ¿cómo pueden los amantes del amor intentar responder a ellos? La concepción general que tiene Lucrecio de la relación entre emociones y narraciones es, pienso, muy potente. Lucrecio profundiza en la concepción epicúrea de la emoción y la creencia cuando sostiene que las creencias que fundamentan las emociones se transmiten a menudo mediante relatos, descripciones, poemas, mediante representaciones, en suma, a las que nos referiremos más adelante, usándolas como paradigmas que guíen nuestra comprensión de los signos que percibimos en la vida. Especialmente como análisis del origen y la naturaleza del amor, esta exposición en for-

ma de relatos y de sus correspondientes estereotipos es convincente. Y, sin embargo, el partidario del amor pondrá algunas objeciones.

Lucrecio sostiene que la aspiración fundamental de la gente en el amor, la aspiración que tratan de satisfacer mediante el intercambio sexual, es la unión o fusión con el amado o amada. Este diagnóstico es pieza clave en su argumento, como hemos visto. Pero ¿tiene razón en ello Lucrecio? Sobran motivos para pensar que tiene razón en lo referente a la frecuente sobrestimación del objeto amado por el amante y en cuanto a los problemas que de ello se derivan. Pero ¿acaso el amor se basa también realmente, según su propia naturaleza, en la idea de la fusión? Podríamos concederle a Lucrecio que este error se comete más de una vez, pero insistiendo en que la aspiración propia y verdadera del amor, una aspiración que queda bien expresada en el acto amoroso, no es la fusión, sino la íntima correspondencia. Lo que el amante desea es estar lo más cerca posible de la persona amada, estar lo bastante cerca como para percibir y responder a cada movimiento y a cada signo perceptible. En esa proximidad, el amante desea procurar el placer del otro a la vez que procurarse el suyo propio; y, al mismo tiempo, lograr un cierto tipo de conocimiento de la otra persona, la clase de conocimiento que consiste en la conciencia y el reconocimiento de toda porción perceptible de la actividad de esa persona. Para esta suerte de correspondencia íntima, la fusión o unión no es necesaria ni suficiente. No es necesaria porque los amantes pueden responder el uno al otro como personas independientes, sin negar jamás que deben permanecer siempre separados. (Y de hecho responden mejor si no se dejan distraer, con fantasías de fusión o unión, de su proyecto de atender y responder.) No es suficiente porque, aun cuando un amante pudiera, *per impossibile*, hacer suyos el cuerpo y la mente del otro, convirtiéndolos en partes de sí mismo, ello sería, precisamente, no responder a ellos como propios del otro, no tratar de agradarle como alguien que tiene su propia vida independiente, cuyos proyectos y aspiraciones son distintos de los de uno, cuya conciencia interna de la vida está definitivamente

fuera del alcance ajeno. Otro tanto puede decirse del conocimiento mutuo que los amantes tratan de obtener. La fusión no sería necesaria ni suficiente para ello, puesto que es una especie de sintonización con lo que es distinto, no una posesión de lo mismo. Es, podríamos decir, este deseo de proximidad, de sintonía y de correspondencia lo que explica la manera como los amantes se agarran, se muerden y se estrujan uno al otro, no la absurda idea de la unión o fusión. No tenemos necesidad de postular ese error, ni siquiera en el plano inconsciente.

Esta objeción dice cosas importantes, y bastante características de Lucrecio, acerca del amor y la intimidad sexual. Pero ¿es realmente una objeción a Lucrecio? Lucrecio no dice que el error de la fusión se haya de dar necesariamente en el intercambio sexual. De hecho lo niega. Ni dice tampoco que sea necesario para una relación atenta y afectuosa entre un hombre y una mujer que se sienten sexualmente atraídos. Esto lo niega una vez más en su caracterización de la sexualidad «curada». Lo que dice es que los amantes para quienes la necesidad profunda del otro se siente como un tormento y una debilidad indigna del ser humano tratarán de acabar con la separación que origina su debilidad y creerán que pueden lograrlo mediante la unión corporal sexual. Esto indica que ese error es la mejor explicación de los celos y del sadismo que deterioran muchas relaciones eróticas, así como del frecuente olvido o negación del placer femenino por el varón. ¿Está equivocado al respecto? Como Proust, cuyo Marcel tiene prisionera a Albertine y desea inmovilizarla por completo, a la vez que aborrece el sufrimiento provocado por el sentimiento de necesidad que ella despierta en él, Lucrecio ve que los seres humanos (y quizá de manera especial los varones en culturas que asocian la masculinidad con la autosuficiencia) admiten con dificultad sentirse necesitados y desean castigar la fuente de su carencia. El hecho de que esto no sea una verdad universal ni necesaria sobre el amor humano no debe ocultarnos la profundidad y generalidad del fenómeno que describe. Lucrecio podría citar más datos para demostrarlo: no sólo los in-

contables ejemplos de comportamiento egocéntricamente celoso y posesivo que constituyen gran parte de la historia del amor, sino también la negación completa, por sociedades y grupos enteros, de la realidad del placer femenino, pese a la evidencia que ofrece la naturaleza y que Lucrecio nos presenta, evidencia que cualquiera que mire puede ver. Esta corrupción de la percepción está seguramente conectada con el miedo a la independencia femenina; no es ni más ni menos que una versión más refinada e inconsciente de las prácticas de mutilación mediante las que otras sociedades siguen expresando el deseo de que la mujer no tenga placer por su cuenta, sino que se limite a ser una parte o prolongación del varón, totalmente controlada por él. Al conectar el error del amante con el acto de infligir daño, el argumento de Lucrecio propone un convincente diagnóstico de gran parte de la violencia masculina hacia las mujeres, e incluso de la pornografía violenta, frecuentemente penetrada de manera obsesiva por la idea de que la mujer debe convertirse en una máquina para su uso y control por el varón.

Lucrecio tiene razón: la historia de nuestros fallos a la hora de tener en cuenta el carácter humano de aquellos que amamos es muy larga, tanto como nuestra falta de disposición para vivir como seres incompletos. [88] La concepción que ofrece del objetivo del amor en sustitución del error amoroso es la que mi imaginario objetor ha presentado también. Si el objetor puede aceptar esta concepción y hacerse a ella, entonces no necesita el argumento de Lucrecio; está, en esa medida, curado. Pero en tanto que persona curada debe hacer suyo el argumento como un argumento que la mayoría ha de tener en cuenta.

Y sin embargo queda algún elemento inquietante en la concepción de Lucrecio. El poema insiste en que, con la eliminación de la ilusión, debe desaparecer toda sensación de misterio, maravilla y excitación más que cotidiana del érōs. Lucrecio parece creer que esas sensaciones proceden íntegramente de ilusiones cuasi religiosas y del odio al sentimiento de carencia personal. Una vez curados, sugiere, tendremos amistades gobernadas por la

voluntad y deliberadamente establecidas, con la añadidura del placer sexual y la crianza de niños. Esto último contendrá los riesgos y vulnerabilidades propios de la amistad, pero carecerá de todo estímulo erótico más profundo.

En otras palabras, Lucrecio no llega a preguntar si no podría encontrarse un estímulo y una belleza intensos precisamente en sentirse necesitado y vulnerable delante de una persona a la que se ama. No llega a preguntar si una cierta clase de profunda excitación sexual no podría venir precisamente de la pérdida de control y la aceptación de la enorme importancia de otra persona distinta para la entera vida de uno. Esto es, pienso, algo que ya vio Platón en el *Fedro*, al insistir en que la belleza del amor consiste en parte en su «locura», en su sentimiento de verse privado del propio control, y en la experiencia de la receptividad a la influencia ejercida por el otro sobre la totalidad del propio cuerpo y la propia alma. En un amor así, la realidad separada del otro no es objeto de odio ni oposición; se convierte, a la vez, en fuente de riesgo y de gozo. Tampoco se ignoran ni se deforman en esa clase de amor las características particulares de la otra persona: en efecto, el gozo que describe Platón consiste precisamente en ser receptivo a una persona a la que uno encuentra buena e interesada en cierto modo por el propio bien. La percepción acertada y la generosidad mutua de esos amantes son elementos constitutivos fundamentales de su apasionada excitación.

Si Lucrecio no puede contemplar esta posibilidad, y creo que está claro que no puede, puede muy bien ser porque no ha visto todas las consecuencias de su concepción terapéutica hasta el final. Las personas que critica están condenadas en materia amorosa por su obsesión con la plenitud y el control. Pero los epicúreos curados siguen todavía aferrados a esos objetivos. Puede que no insistan en controlar e inmovilizar a sus compañeros de relación erótica. Pero eso no se debe a que hayan aprendido a ser humanamente incompletos y necesitados sin resentimiento; es, en mi opinión, porque internamente se han vuelto semejantes a dioses al estilo epicúreo, que no sienten ninguna necesidad profunda en relación con el mundo ni los

unos de los otros. Lo que ni el paciente enfermo ni el discípulo curado han encontrado, al parecer, es el modo de que el hecho de ser simplemente humano pueda ser fuente de goce erótico.

Y esto arroja luz también sobre la relación de Lucrecio con su propia tradición poética. Lo que parece sugerir su poesía plana y antipoética es que, una vez eliminadas las ilusiones del amor, no queda poesía amatoria para escribir. No hay ninguna exposición literaria positiva que ofrecer acerca del interés y la emoción de un buen matrimonio epicúreo (presumiblemente porque en él serían demasiado escasos el dramatismo y el afecto). Pero una podría discutir esto: porque cabría recordar la notable fuerza literaria de la descripción que hace el *Fedro* de la fuerza y el gozo de un amor erótico duradero y libre del deseo de control y absorción. Una podría considerar la forma en que gran parte de la más poderosa literatura erótica occidental, desde John Donne hasta Emily Brontë y más allá, se centra en la experiencia del desvalimiento, la necesidad y la receptividad, viendo en eso mismo una fuente de estímulo y encanto erótico. (Y quizás el gozo deriva precisamente del hecho de que, en un amor de esta clase, uno reconstruye como generoso y benigno un estado de necesidad que en la infancia se experimenta ante todo como causa de terror.) Lucrecio no puede comprender este gozo porque, en definitiva, es un epicúreo y, como tal, no puede permitirse, más allá de cierto límite, seguir su propio consejo de «ceder a la vida humana». Semejante estado de necesidad ante el mundo sería odioso y terrible para el epicúreo. Él, pues, no cede; exige la vida de un dios autosuficiente. Dice: «Me he anticipado a ti, Azar, y cerré todas tus posibilidades de infiltración». [89] ¿Es ésta la actitud propia de un amante curado o es simplemente una nueva forma de la enfermedad que la terapia de Lucrecio debía curar?

Capítulo 6

INMORTALES MORTALES: LA MUERTE Y LA VOZ DE LA NATURALEZA SEGÚN LUCRECIO

Mortales inmortales, inmortales mortales, vivos con respecto a la muerte de los mortales, muertos con respecto a su vida.

HERÁCLITO

Divinity must live within herself:
Passions of rain, or moods in falling snow;
Grievings in loliness, or unsubdued
Elations when the forest blooms; gusty
Emotions on wet roads on autumn nights;
All pleasures and all pains, remembering
The bough of summer and the winter branch.
These are the measures destined for her soul.

WALLACE STEVENS, «Sunday Morning», II [1]

I

Epicuro escribe: «El correcto conocimiento de que la muerte no es nada para nosotros hace placentera la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo ilimitado, sino porque elimina el ansia de inmortalidad» (*Men.,* 124). [2]

Pero Nikidion podría pensar incorrectamente. Porque podría, como ocurre a menudo, dar un paseo al alba a comienzos de la primavera. Podría sentir la cortante belleza de la mañana. Ver hojas a medio desplegar, traslúcidas, de un verde intenso aún no tocado por la vida; el sol arrancando destellos en la inquieta superficie de un arroyo. Y podría escuchar entonces, en medio del silencio, la dulce y mortífera música del tiempo.

Entonces puede ocurrir que imágenes evocadas por el aroma del nuevo aire primaveral giren ante ella, amontonándose unas sobre otras: imágenes de rostros amados y llorados, de la infancia y el hogar, de juegos, esperanzas y nuevos deseos. Nikidion vería esa mañana a través de las imágenes, hasta que cada árbol tuviera no sólo su apariencia propia, sino la de muchas cosas que fueron, y cada uno de sus pasos lo dará en compañía de los muertos. La belleza de las cosas aparecería ante ella bajo el aspecto del duelo y resultaría, precisamente por eso, tanto más hermosa y magnífica, tanto más humana y terrible. Pasea, en el tiempo, exiliada de mil épocas, de paso hacia la ausencia de todo tiempo. Ningún animal podría ver una mañana tan hermosa.

Si Nikidion viera y sintiera todo eso, podría también querer inmovilizar el momento presente, fijarlo o devorarlo: es decir, tomar y retener cada cosa, actividad y belleza que le agrada. Porque se le ocurre que ningún ser humano está nunca realmente en posesión de gozo alguno, ni siquiera por un momento. Un momento es el lugar de reunión de otros mil momentos, no uno en el que sea posible volver a habitar; se compone también de proyectos que apuntan más allá de él a otros momentos desconocidos. Aun considerado en sí mismo, cada tiempo se desvanece en cuanto tratamos de captarlo. Y cualquiera de los proyectos que habitan esos momentos puede, en cualquier instante, frustrarse, volverse vano y sin sentido por influencia del mundo circundante que se cierra en torno a ella por completo de la misma manera que se ha cerrado en torno a tantas cosas que ella ha amado y que no volverá a hacer. La muerte aparece ante ella como el límite definiti-

vo, la culminación de las pérdidas temporales. Ella ve que las cosas que le agradan sólo podrá hacerlas un número finito de veces. Algunas no acabará de hacerlas ni siquiera una vez. Es la belleza misma y los sentimientos de gozo lo que hace que esas ideas le resulten tan terribles; y la idea del final refluye terriblemente sobre la experiencia de la belleza, haciéndola más punzante y pasmosa.

Este estado no le parece aceptable. Es una enfermedad que, según cree, ha de tener cura. Quizás alguna intuición más honda, alguna reflexión más profunda, la protegería. Quizás, en efecto, hay alguna manera de congelar toda la vida dentro de la vida; inmovilizar las cosas más importantes y elevarse por encima de esta condición de abyecta indefensión ante el tiempo; crear, dentro de la vida mortal, algún análogo de la completud no finita de un dios. Ante todo, no estar a merced de la idea de la muerte.

Le parece que la filosofía debería tener la respuesta a este problema.

Los primeros seres humanos, tal como Lucrecio los describe, encontraban la vida agradable. Dejaban la «suave luz de la vida» con tristeza y contemplaban esa partida con temor (V, 988-993). El amor a la vida, sostiene Lucrecio, es natural en todas las criaturas dotadas de sensación, por lo que todas ellas van a la muerte de mala gana. Pero esos primeros humanos no se detienen, como Nikidion, a reflexionar sobre su finitud. No se extrañan de su propia fragilidad ni se angustian por el mero conocimiento de la «mortalidad de la vida». Los dioses epicúreos, por otro lado, son capaces de reflexión sin sentimiento de vulnerabilidad, piensan sobre el universo sin temor ni ansiedad. Entre unos y otros se hallan los seres humanos actuales, los únicos a la vez vulnerables y reflexivos, que pasan por la vida dominados por el miedo a la condición natural de su propia existencia, esforzándose por comprender y también mejorar su condición mediante la capacidad reflexiva, que es también fuente de gran parte de su angustia. La ambición de Lucrecio es mostrarle a Nikidion cómo la reflexión sobre la muerte puede

eliminar el temor y el sentimiento de fragilidad en lugar de aumentarlos: llevarla, mediante argumentos terapéuticos, desde aquella mañana de primavera a una posición similar a la de los dioses, sin turbación por el cambio, comprendiendo y aceptando los caminos de la naturaleza.

Lucrecio (o, más bien, el portavoz poeta de su poema) no es ajeno a la experiencia de Nikidion. De hecho, ese portavoz se refiere dos veces a momentos similares, en términos que sugieren una cierta familiaridad con su poder. Y, sin embargo, el tono de ambas referencias es mordazmente crítico. En una ocasión habla de un hombre que se emborracha v empieza a llorar, diciendo: «Nosotros, pobres hombrecillos [*homullis*], tan sólo tenemos aquí un breve momento de gozo [*fructus*]. Pronto deja de ser y no puede uno hacerlo volver» (III, 914-915). Ese hombre dice lo que la mayoría de nosotros creemos seriamente, pero habla de manera estúpida, desaliñada, ebria, como alguien que ha perdido el control de sí mismo y de sus pensamientos. Lucrecio sugiere que la idea de la brevedad de la vida es autocomplaciente, desaliñada, autocompasiva; insta al lector a considerarla con desapego y disgusto. Más adelante, el poeta vuelve a hablar de la manera en que la gente

> está apacentando siempre su mente [3] colmándola de bienes sin hartarla jamás; es como ver de las estaciones la vuelta anual, con sus nuevos brotes y sus delicias varias; así tampoco nos saciamos con los frutos [*fructibus*] de la vida (1003-1007).

Ésta es la experiencia de Nikidion: y el poeta le da a entender al lector que él ha pasado por ella. Y ahora, sin embargo, se mantiene al margen de ella, distante, crítico con el sentido de la vida que de ella brota. Debemos tratar de descubrir cómo el portavoz poeta puede conocer esos momentos tan bien y, sin embargo, despreciarlos, cómo la filosofía le ha hecho trascenderlos, situándolo en un lugar en el que él asegura hallar una vida divina y, a la vez, conforme a su naturaleza.

Me centraré aquí en este doble objetivo de la terapia epicúrea de Lucrecio: el de hacer al lector igual a los dioses y, al mismo tiempo, hacerle [4] es-

cuchar la voz de la naturaleza. Veremos que esos dos objetivos mantienen entre ellos una profunda tensión; y haré una propuesta para resolver dicha tensión. En dicho proceso me veré obligada a investigar la sugerencia incluida en mi descripción de la experiencia de Nikidion: que gran parte del valor humano de la experiencia humana es inseparable de la conciencia de vulnerabilidad, caducidad y mortalidad.

II

¿En qué medida es malo el miedo a la muerte? Es misión del argumento epicúreo eliminar las falsas creencias y los falsos deseos que dependen causalmente de aquéllas. Pero los epicúreos no intentan eliminar todas y cada una de las falsas creencias que el discípulo pueda tener. Se centran en las creencias que impiden su florecimiento. Sólo necesitamos la filosofía natural en la medida en que topamos con ese impedimento; la falsedad se considerará una enfermedad únicamente si se puede demostrar que bloquea la eudaimonía. No es probable que el hecho de que Nikidion crea falsamente que la razón entre la circunferencia de un círculo y su diámetro es 3,14152 en lugar de 3,14159 se convierta en un objeto importante de terapia.

Pero los epicúreos presentan el miedo a la muerte (y la correspondiente aspiración a una prolongación indefinida de la vida) como poseedor de un violento poder de turbación. «En vano hace sufrir», escribe Epicuro en la *Carta a Meneceo* (125). La mayoría teme a la muerte como «el más estremecedor de los males» (125) y esta creencia acerca de su suprema maldad provoca presumiblemente un grado de turbación igualmente grande. El razonamiento filosófico, prosigue la carta, tiene como misión «ahuyentar las creencias de las que nace la mayor parte de las turbaciones que se apoderan del alma» Lucrecio se expresa aún con más fuerza:

> Y con toda violencia extirparemos de raíz aquel miedo de Aqueronte que en su origen la humana vida turba, que todo lo rodea en negra muerte, que no deja gozar a los mortales de líquido solaz, deleite puro (III, 37-40).

El complejo análisis que hace Lucrecio de los turbadores efectos de este miedo constituye una parte muy importante de su argumento contra él. Pues desea mostrar que sus consecuencias son tan malas y están tan extendidas que tenemos motivos para librarnos de él independientemente de que su fundamento sea falso: en efecto, es causa fundamental de muchos de los peores males humanos.

Para establecer esto, el médico epicúreo no puede limitarse a escuchar lo que dice la mayoría de la gente sobre su vida cuando se le pide que explique sus intuiciones corrientes, pues la mayoría, como reconoce Lucrecio, no admite tener miedo a la muerte (y no hay razón para pensar que esas negativas no sean sinceras, hasta cierto punto). Quienes sí admiten sentir ese temor no admitirán, en cambio, que desempeñe un papel muy importante en sus vidas. Puede que Nikidion se enfrente al miedo a la muerte un cierto día de primavera; es poco probable que admita que ese miedo la acompaña en la mayoría de sus actos. Así pues, si el maestro epicúreo quiere dejar sentados la maldad y el poder causal del miedo a la muerte dándole a Nikidion un diagnóstico que la motive para seguir su tratamiento, ha de elaborar una concepción del miedo (y de las creencias en las que se basa) que no identifique simplemente el miedo con los sentimientos y pensamientos conscientes de temor. Ha de presentar un argumento que convenza a la discípula para que reconozca la presencia y el papel causal de los elementos inconscientes del miedo, conectándolos de manera convincente con los males percibidos.

Lucrecio emprende esta tarea en la compleja parte de su argumentación dedicada al diagnóstico. Recuérdese que una dificultad fundamental para el médico epicúreo es, con frecuencia, convencer al discípulo de la existencia y la gravedad de su enfermedad. [5] Con ese fin el maestro emprendería un examen prolongado y sistemático del alma de la discípula, instándola a sacar a la luz ante sus ojos todos sus síntomas, pensamientos, deseos y actividades. En el tratamiento que hace Lucrecio del miedo a la muerte encontramos el más claro ejemplo de cómo procedería dicho diagnóstico. [6]

El argumento del diagnóstico consta de cuatro partes:

1. Una descripción de una pauta de conducta que parece carecer de explicación suficiente. Se argüirá que la explicación más poderosa de estos síntomas es el miedo a la muerte.
2. Una descripción de un estado subjetivo que, aunque no conscientemente sentido como miedo, carece, tal como se lo describe, de explicación suficiente. Una vez más se argüirá que el miedo a la muerte es la mejor explicación de estos síntomas internos.
3. Una descripción de casos de confesión o reconocimiento: situaciones en que la paciente, bajando sus defensas habituales, concederá que lo que siente realmente es miedo.
4. Como trasfondo, una descripción normativa de la persona sana y sin constricciones, una persona cuya vida no soporta la carga del miedo y que está libre, en consecuencia, de los malos síntomas que lo acompañan.

Examinemos cada una de estas partes del argumento para ver cómo de ellas surge la potente hipótesis explicativa de Lucrecio.

Los *síntomas de comportamiento* son muchos y diversos; y su evidente negatividad desempeña un papel clave para llevar a Nikidion a identificar el miedo que los produce como una enfermedad. Pueden dividirse, a su vez, en cuatro categorías diferentes.

En primer lugar, el miedo a la muerte produce sumisión a las creencias y autoridades religiosas. Esta mala consecuencia del miedo a la muerte queda señalada desde el comienzo mismo del poema, con su siniestro relato del sacrificio de Ifigenia (I, 80 y sigs.). Este hecho se ve como algo predominante en la vida humana. Su función vuelve a subrayarse en el libro III, cuando Lucrecio nos cuenta cómo los infortunados que vagan lejos de su hogar se aferran desesperadamente a las costumbres religiosas:

> Y hacen honras do arrastraron su mísera existencia; y degolladas las ovejas negras, las ofrecen a dioses infernales: con más viveza la adversidad despierta ideas religiosas en sus almas (III, 51-54).

La creencia religiosa es mala, argumenta insistentemente Lucrecio, porque es supersticiosa e irracional, basada en falsas creencias sin fundamento acerca de los dioses y del alma. Es mala también porque hace a la gente dependiente de los sacerdotes más que de su propio juicio. Y los sacerdotes estimulan aún más los temores humanos, aumentando su dependencia (I, 102 y sigs.). Es mala, por encima de todo, porque hace que los seres humanos se perjudiquen unos a otros, cometiendo «actos criminales e impíos» (I, 82-83): por ejemplo, el sacrificio por Agamenón de su propia hija.

En segundo lugar, el temor a la muerte interfiere en el goce de los placeres que ofrece la vida humana mortal. Ya hemos visto cómo Epicuro cree que hemos de erradicar ese miedo a fin de hacer «placentera la mortalidad de la vida»: y Lucrecio ha afirmado que el miedo interfiere en la vida desde sus fundamentos, no dejando ningún placer sin perturbar. Nos muestra también a personas que no encuentran satisfacción en ninguna actividad, pues no hay ninguna que logre saciar su sed de existencia inmortal (III, 1003 y sigs.), y a personas que pasan del odio al final de la vida al odio a la vida misma:

> A otros inspira el miedo a la muerte un odio tal hacia la luz y la vida, que con pecho angustiado se dan muerte; olvidados, sin duda, que este miedo es manantial de penas y cuidados (III, 79-82).

Hemos visto el germen de esta angustia en Nikidion. Lo que dice Lucrecio es que si no se lo reprime, envenena todos los momentos de la vida.

Estrechamente relacionado con esto está un tipo de frenética actividad sin objeto ni descanso que carece de todo sentido que no sea rehuir el propio yo y la propia condición finita:

> Si fuera fácil conocer los hombres estas causas del mal que el pecho oprimen con su tamaña mole, como sienten el peso abrumador que los aplana, tan desgraciada vida no pasaran, ni se les viera andar en busca siempre de aquello que no saben que desean, mudando de lugar, como si

> fuera posible descargarse del aquel peso. Uno a veces deja su casa por huir del fastidio del hogar y al momento se vuelve, no encontrando algún alivio fuera a sus pesares: corre a sus tierras otro a rienda suelta, como a apagar el fuego de su casa, se disgusta de pronto cuando apenas los umbrales pisó, o se rinde al sueño y procura olvidarse de sí mismo, o vuelve a la ciudad de nuevo al punto; cada uno a sí se huye de este modo: mas no puede evitarse; se importuna, y siempre se atormenta vanamente: porque, enfermo, no sabe la dolencia que padece (1053-1070).

Este síntoma está estrechamente conectado con el precedente, pues al quedar demostrado que es imposible evitarse a uno mismo, surge una rabia autodestructiva. Obsérvese aquí que Lucrecio está sosteniendo que el carácter inconsciente de la enfermedad tiene mucho que ver con su poder destructivo. La conciencia es ya un paso hacia la curación.

Finalmente, y de manera muy ambiciosa, Lucrecio liga el miedo a la muerte con un gran número de actividades destructivas de uno mismo o de los demás, todas las cuales revelan presumiblemente un ansia de alguna forma de existencia continuada: «Esas heridas de la vida —escribe— no poco las alimenta el miedo de la muerte» (III, 36-40). La codiciosa acumulación de riqueza hace que su poseedor se sienta más lejos de la muerte, pues la pobreza parece abocar a ella (59-67). Lo mismo puede decirse de la «ciega ambición de honores y poderío» (60) con la que la gente persigue la inmortalidad de la fama. Esas dos pasiones, a su vez, provocan múltiples actos delictivos, la ruptura de familias, la envidia de los demás, la traición a las amistades y al deber cívico (III, 59 y sigs.).

Esta mala conducta, en muchos casos, no va acompañada de un sentimiento subjetivo de miedo. Pero los síntomas tienen ciertamente su *lado subjetivo*. Aquí Lucrecio nos presenta personas que nunca experimentan un gozo totalmente puro, que se sienten impelidas y aguijoneadas «en su pecho por una inquietud inadvertida» (873-874); personas que sienten un peso sobre su alma, una montaña de infortunio que descansa sobre su pecho. Y, al sentir eso, sienten también que deben hacer todo lo posible por sacudírselo de encima: ya sea mediante el delito, mediante una agotadora cadena de diversiones vacías o mediante el sueño y el olvido. Así pues, es crucial en el diagnóstico de Lucrecio que la condición subjetiva del paciente sea, si no

identificable sin más con el miedo, sí al menos dolorosa e incapacitante, además de verse como la causa de malas acciones.

Al reunir este conjunto de síntomas, externos e internos, y mostrar de manera convincente cómo se los puede entender causados por el miedo a la muerte —habida cuenta de que, tal como se los describe, parecen carecer de cualquier otra explicación—, Lucrecio ha presentado una poderosa hipótesis teórica que podría muy bien convencer a su discípula precisamente por su simplicidad y su fuerza. Pero no se agota aquí el alcance de su argumento de diagnóstico. Lo cual es una suerte: porque, sin ningún dato más, semejante explicación general de las desdichas humanas podría resultar poco convincente. Esos datos suplementarios proceden de una fuente de gran valor: la propia paciente. En efecto, Lucrecio sostiene que las mismas personas que habitualmente niegan temer la muerte, o que dicho temor desempeñe un gran papel en sus vidas, pueden ser obligadas a verlo y reconocerlo en ciertas circunstancias. Lo correcto de la hipótesis explicativa queda establecido por el hecho de que la propia paciente atestiguará su verdad:

> Los peligros descubren a los hombres, les hacen conocerse en los infortunios, pues entonces por fin del hondo pecho son proferidas voces verdaderas: la máscara se quita y queda la realidad (III, 55-58).

Un argumento similar puede encontrarse en el diálogo pseudoplatónico *Axíoco*,[7] al que puede atribuirse (en parte) un origen epicúreo. El personaje, Axíoco, ha pasado la mayor parte de su vida negando que la muerte sea un mal, incluso con la ayuda de argumentos filosóficos. Pero, dice, «ahora que me enfrento al temible hecho, mis audaces y agudos argumentos flaquean y expiran» (365B-C). La afirmación epicúrea es que esos momentos de confrontación directa con los hechos de nuestra condición humana son los momentos de la verdad. Podemos fiarnos de los juicios hechos en momentos semejantes, cuando la vida se desnuda ante sí misma por la fuerza de un acontecimiento (presente o inminente) cuya crudeza rasga cualquier hábito o racionalización. Y esos juicios se consideran correctos no sólo

acerca de la condición del momento en que se pronuncian, sino acerca de todo lo que ha sido el caso en el alma de la persona. El ataque de Epicuro a la capacidad de engaño de hábitos y convenciones se relaciona, bastante plausiblemente, con una creencia en la veracidad de lo que sobreviene cuando el hábito se ve bruscamente roto y el alma queda desnuda y sin protección, percibiéndose simplemente a sí misma. En eso se parece a Proust; y su argumento tiene una fuerza psicológica comparable.

Estas tres partes del diagnóstico —síntomas externos, síntomas internos y momentos de reconocimiento— se presentan ahora a la vez en virtud de la hipótesis explicativa: es nuestro temor a dejar la vida y sus bienes lo que produce tanto mal y zozobra. A pesar de las dificultades propias de semejante explicación global, pienso que hemos de ver la hipótesis epicúrea con simpatía, tanto por su plausibilidad psicológica como por la compleja argumentación con que nos la ha presentado. Esta hipótesis va ligada a una vaga y todavía no especificada concepción de una *salud humana* no afligida por esos males, condición que Nikidion puede considerar posible para ella y en contraste con la cual verá su condición actual como enferma. Puede que haya sido una tarea fundamental de la confesión epicúrea mostrarle la pauta de sus síntomas, juntamente con su explicación hipotética, y provocar una confrontación del tipo que permitiría que se oyeran las «verdaderas voces». Dicha confrontación iría acompañada, naturalmente, de una descripción de la eudaimonía que un epicúreo ya curado puede alcanzar.

Es importante captar la relación de este diagnóstico con las creencias religiosas que critica. Una podría suponer que, para los epicúreos, el miedo a la muerte es el producto de la enseñanza religiosa y que no existe en la condición natural prerreligiosa de la vida humana. Con frecuencia, los argumentos de Lucrecio se presentan, de hecho, como si el blanco de sus ataques fuera la religión únicamente y como si una cura suficiente del miedo fuera el rechazo de la religión. [8] El texto refuta esta idea. El libro III sugiere ya que la dependencia respecto de la religión es una consecuencia del

miedo a la muerte, no el origen del miedo. Y el libro V lo confirma explícitamente. Al criticar la hipótesis de que los dioses crearon el mundo, Lucrecio afirma que el amor a una vida sin interrupción es universal en los seres vivientes: «Cualquier nacido tan sólo debe apetecer la vida mientras blando placer [*blanda voluptas*] le tenga en ella» (V, 177178). Su posterior relato acerca de los primeros seres humanos lo confirma: pues ya antes del origen de la religión odian la muerte y mueren de mala gana:

> Ni entonces más que ahora los mortales dejaban la sabrosa luz de la vida: muchos de ellos es cierto que cogidos y desgarrados con feroces dientes un pasto vivo daban a las fieras, y los bosques y montes y las selvas llenaban de gemidos espantosos, viendo que sus entrañas palpitantes en un sepulcro vivo se enterraban (V, 988-993). [9]

En efecto, sostiene más adelante, la percepción que tiene el hombre de su propia vulnerabilidad ante la muerte y su percepción de que los dioses carecen de la debilidad y el miedo (*mortis timor*, 1180) propios de él es una de las causas primordiales de la invención del culto y la servidumbre religiosa.

Lucrecio nos dice que la religión ha hecho nuestra relación con nuestra propia muerte mucho peor de lo que era antes, llenándonos de terror hacia la vida de ultratumba y haciendo que nos volvamos más débiles de lo que ya éramos, ya que «arruinar parece los humanos asuntos una fuerza secreta» (V, 1233-1234). Nos dice que los primeros humanos, mientras temblaban y se lamentaban, no trazaban los ambiciosos planes de conquista militar y navegación marítima a través de los cuales el hombre contemporáneo trata de hacer suya la inmortalidad (V, 949-1006). Pero eso no obsta para que el miedo estuviera ya allí, como respuesta inmediata al amor natural a la vida y a nuestro sentido humano de la belleza y el valor de la misma. Así, en la tarea de extinguir el miedo, Lucrecio no puede pretender simplemente que está devolviendo a los seres humanos a un estado prerreligioso incorrupto o, en el caso del amor, que está desmontando construcciones religiosas o culturales hondamente cimentadas. Ha de reconocer que está atacando una parte profunda y fundamental de la vida humana «natural», una parte íntima-

mente relacionada, como él mismo pone de relieve, con la estructura del sentido humano del valor. Este sentido del valor es empírico y no *a priori*, claro está: es una respuesta a la experiencia humana del mundo. Y sin embargo tiene raíces más hondas que cualquier cultura particular, más hondas incluso, al parecer, que la cultura misma; más hondas, por consiguiente, que los errores producidos por la cultura. Esto significa, asimismo, que los argumentos de Lucrecio no serán verdaderamente terapéuticos si se ocupan únicamente de aquellos errores acerca de la muerte que se originan en la enseñanza cultural o religiosa: en una preocupación por la vida de ultratumba o en la ficción de una supervivencia póstuma. Dichos argumentos no eliminarían siquiera la religión, pues las causas subyacentes de ésta seguirían en su lugar. Su terapia debe ocuparse también de lo que Plutarco llama «el deseo de ser, la mayor y más antigua de todas las formas de érōs» (*Non posse*, 1104C). Y al ocuparse de este deseo debe centrarse ante todo en nuestra relación con las cosas que amamos y encontramos agradables: pues nuestro temor es, ante todo, el miedo a perder, como dice Axíoco, «esta luz y los demás bienes» (365B-C). El miedo es una respuesta a los valores.

III

El poema de Lucrecio contiene tres argumentos centrales que pretenden demostrarle al lector que es irracional temer la muerte. El primero y más importante se encuentra también en Epicuro, y es la explicación de la famosa afirmación de Epicuro de que «la muerte no es nada para nosotros». Procede así:

1. Un acontecimiento puede ser bueno o malo para alguien únicamente si, en el momento en que se presenta, la persona en cuestión existe como sujeto, al menos, de la experiencia posible, de modo que sea posible, al menos, que la persona afectada experimente el hecho. [10]

2. El tiempo posterior a la muerte de una persona es un tiempo en el que ésta no existe como sujeto de experiencia posible.
3. De ahí que el estado consistente en estar muerto no sea malo para dicha persona.
4. Es irracional temer un acontecimiento futuro a no ser que dicho acontecimiento, cuando llegue, sea malo para uno. [11]
5. Es irracional temer la muerte.

Gran parte de la atención del poema está dedicada a establecer la premisa 2 mostrando que la persona, identificada con un cierto complejo de cuerpo y alma, ha de terminar su carrera con la muerte. Este argumento es importante tanto para Epicuro como para Lucrecio, pues es suficiente para eliminar el miedo a la vida de ultratumba, que, en su opinión, tiene mucho que ver con el miedo a la muerte. Pero Lucrecio es consciente de que hay mucha gente que cree en la mortalidad de la persona y, sin embargo, teme a la muerte. Para ellos propone su primera premisa. Muchas personas de esa clase, señala con perspicacia, son víctimas de una contradictoria imagen mental de la muerte. A pesar de que creen realmente que la persona se acaba con la muerte, se imaginan también un sujeto que sobrevive sufriendo y lamentándose del daño recibido por su cuerpo y de la pérdida por él de los bienes de la vida: los hijos, el hogar, los diversos placeres y actividades (III, 870-911). El fundamento de la pena del sujeto es que está muerto; pero, al imaginarse a sí mismo apenado, se dota a sí mismo de vida. Sugiere Lucrecio que sólo semejante ficción ilógica, presente en el subconsciente (*inscius ipse*, 878), hace plausible el temor de esas personas. [12] Cualquier lector, cree Lucrecio, hará suya la premisa 1; y una vez que se dé cuenta de que no tiene base para su absurda creencia de que la muerte es una pérdida que pueda ser experimentada por el sujeto, concederá con toda naturalidad la verdad de la conclusión epicúrea.

Tres argumentos suplementarios pueden introducirse en este punto. Uno, al que llamaré el argumento de la simetría, está íntimamente relacionado con el primero. Señala que el tiempo anterior a nuestro nacimiento, como todo el mundo convendrá, es un tiempo que no nos concierne en absoluto: no en el sentido de que ahora, durante nuestra vida, no nos interesen los acontecimientos de la historia, que es evidente que nos interesan, sino en el sentido de que entonces no experimentábamos bien ni mal alguno, por más que estuvieran ocurriendo cosas buenas y malas, puesto que nosotros ni siquiera existíamos. Así también, prosigue el argumento, si eliminamos la ilegítima ficción del superviviente, veremos que el tiempo posterior a nuestra muerte tampoco nos concierne en absoluto, en el sentido de que es un tiempo durante el cual no podemos experimentar bien ni mal alguno, sea lo que sea lo que suceda, puesto que nosotros ni siquiera existiremos. [13] Volveré a este argumento al examinar el primero de ellos.

Hay un tercer argumento que pone Lucrecio en boca de la naturaleza (931 y sigs., esp. 938-939). En él se nos insta a darnos cuenta de que la vida es como un banquete: tiene una estructura temporal que llega a un término natural y adecuado; su valor no puede prolongarse mucho más allá sin echar a perder el valor de lo precedente. Los mortales, por consiguiente, no han de esforzarse por prolongar sus vidas indefinidamente, puesto que ello echaría a perder precisamente el placer de la vida que tienen. Este argumento parece presentar importantes diferencias con respecto a los otros dos; y las tiene realmente, tal como veremos en breve.

Un cuarto argumento, enunciado también por la naturaleza, sigue poco después del tercero (963-971). Lo llamaré el argumento de la población. La naturaleza señala que, si hubiera nacimientos pero no hubiera muertes, el mundo se haría invivible. Es necesario que los viejos mueran algún día para que los jóvenes puedan vivir. Este argumento, al igual que el del banquete, parece diferente tanto en estrategia como en conclusión respecto del argu-

mento central; y veremos, cuando lo examinemos más adelante, hasta qué punto es así.

IV

El argumento central de Epicuro ha sido objeto de intenso debate filosófico durante estos últimos años. De hecho, no hay ningún aspecto de la ética helenística que haya suscitado un interés filosófico tan amplio y producido trabajos de tanta calidad filosófica como éste. [14] Los principales intérpretes coinciden, en conjunto, en considerar el argumento insuficiente para probar su radical conclusión. En general, los ataques se han centrado en la premisa 1. Pero no hay demasiado acuerdo sobre cuál es el defecto de esa premisa o acerca de por qué el miedo a la muerte es, después de todo, racional.

Para Thomas Nagel, el problema radica en el hecho de que la premisa 1 se centre en la experiencia posible. Arguye que una persona no es simplemente un sujeto de experiencia, ni siquiera de experiencia posible: «Casi toda la buena y mala suerte tienen como objeto una persona identificada por su historia y sus posibilidades»; [15] y, para una persona así identificada, gran parte del bien y el mal pueden caer fuera de los límites de la conciencia. Una persona puede ser traicionada y no enterarse nunca; no obstante, esa traición es una pérdida para ella. Pasando a un caso más cercano a Lucrecio, [16] una persona puede perder por completo el uso de sus facultades mentales superiores en un accidente: y esa pérdida, que ella no puede seguramente ni percibir, es sin embargo una pérdida para ella (y no sólo por el dolor que ahora siente, porque podemos imaginar un caso en que la persona dañada viva como un niño satisfecho). En efecto, prosigue Nagel, es evidente que el «él» para quien el estado de disminución representa una pérdida no es el individuo afectado que sobrevive en estado infantil, sin sentir ningún dolor ni frustración. La pérdida es pérdida para el adulto inteligente que era y ya no es. Así, parece que las pérdidas no tienen siquiera por qué situarse dentro de la carrera temporal del sujeto para el que son pérdidas,

sino que se han de evaluar en función de su relación con las posibilidades de esa persona a lo largo de su carrera. La muerte es mala porque priva al agente que esa persona era de la realización de todas sus posibilidades.

Éste es, obviamente, un poderoso e interesante argumento. Ciertamente va en la dirección correcta cuando nos pide que observemos la historia completa de la persona y la trayectoria de esa historia a lo largo del tiempo y que veamos la muerte como la terminación de algo que estaba en curso, proyectado hacia el futuro. Pero deja en pie algunas dificultades, como el propio Nagel observa. En primer lugar tenemos un problema con la noción de posibilidades: no queda nada claro cómo hay que situarlas y cómo hacemos para determinar exactamente qué posibilidades ha frustrado de hecho la muerte. [17] Igualmente importante, la noción un tanto estática de «posibilidad» no basta, reconoce Nagel, para obtener el movimiento temporal unidireccional de una vida: pues puede resultar insuficiente para mostrar qué es lo que falla en el argumento de la simetría. [18] Podríamos imaginar, arguye Nagel (desarrollando una sugerencia hecha por Robert Nozick), un caso en que una criatura no nacida (en su ejemplo, una espora pendiente de activación) viviera con una serie de posibilidades no actualizadas y quedara privada de realizarlas al no llegar a nacer; habríamos de admitir que es una situación extraordinariamente parecida a la de la muerte, descrita en términos de frustración de posibilidades. Y en ambos casos parece omitirse algo esencial acerca de nuestro miedo a la muerte. [19]

Además, Nagel no deja claro cómo, exactamente, un acontecimiento situado por completo fuera de un determinado lapso temporal disminuye la vida misma. Los casos que de hecho analiza no bastan por sí mismos para mostrar esto, pues en cada uno hay un sujeto que persiste durante el tiempo del acontecimiento negativo, sujeto que tiene por lo menos muchos títulos para reivindicar su identidad con el sujeto para quien el acontecimiento negativo es una desgracia. En el caso de la traición, ese sujeto es claramente el mismo, y es un sujeto de experiencias posibles, si no reales, en relación con

dicho acontecimiento. En el segundo caso, es difícil no tener la impresión de que la existencia continuada de la persona dañada, que guarda continuidad y, muy verosímilmente, identidad con el adulto anterior, abona el argumento de que el adulto ha sufrido una pérdida, al menos de una parte de su vigor. En lo que se refiere a la muerte, sin embargo, no hay en escena sujeto alguno que guarde continuidad con el anterior. Por ello queda sin aclarar cómo, exactamente, la vida que ha terminado queda disminuida por el acontecimiento. [20]

Bernard Williams, en su artículo «The Makropulos Case», presenta un planteamiento diferente. Empieza por suponer que la satisfacción del deseo es buena. Pero no todos los deseos están condicionados (como puede suponer Epicuro) al hecho de estar vivo en el momento oportuno para su satisfacción. En efecto, arguye Williams, hay algunos deseos, que él llama «deseos categóricos», que impulsan a un agente hacia la vida, explicando su disposición a seguir viviendo. Estos deseos pueden ser de muchas clases diferentes; descubriremos cuáles son si imaginamos que se plantea la cuestión del suicidio y nos preguntamos qué deseos lo frustrarían. Esos deseos, por tanto, no pueden depender contingentemente de la continuación de la vida; y la muerte frustra su cumplimiento. [21]

Este argumento tiene más en cuenta que el de Nagel la estructura temporal de la vida, la manera como se proyecta más allá de sus estados presentes hacia el futuro, la manera como la muerte impide un cumplimiento que es específicamente futuro. Así, aunque Williams no discute el argumento de la simetría, su propio argumento está bien equipado para tratarlo: el no nacido no tiene ningún deseo que cumplir y, *a fortiori*, ningún deseo categórico; de ese modo, en su caso, no es posible encontrar la maldad de la muerte. Pero en otro sentido el argumento de Williams es inferior al de Nagel: en efecto, el planteamiento de Williams contra la muerte, a diferencia del de Nagel, se basa en un hecho contingente concerniente a la mayoría de la gente, a saber, que tengan deseos de esta clase. No muestra que tener tales deseos sea un

rasgo esencial de la vida humana, si bien Williams, reconociendo que su argumento es en este aspecto más débil que el de Nagel, sugiere que uno podría argumentar convincentemente a favor de esa posición.[22] Más importante aún, no muestra que semejantes deseos sean en modo alguno buenos o racionales; con lo cual no se enfrenta realmente a la crítica epicúrea. La respuesta de Lucrecio sería ciertamente que uno no puede defender la racionalidad de un deseo señalando su íntima relación con otro deseo, a no ser que uno haya establecido ya que ese deseo mismo es racional y digno de mantenerse. Si ambos son irracionales, el argumento terapéutico podría asumir precisamente la tarea más pesada de eliminar ambos. Esto es, en efecto, lo que intenta la terapia epicúrea, como veremos. En este punto, Williams manifiesta simpatía por el argumento más objetivo de Nagel y sugiere que podría estar dispuesto a ir en esa dirección; pero semejante sugerencia queda sin llevarse a efecto.[23]

Una dificultad suplementaria plantea el uso de «deseos categóricos» para explicar por qué la muerte es mala. No está claro por qué la maldad de la muerte debería explicarse aludiendo a la frustración de ese estrecho grupo de deseos humanos, y de ese grupo únicamente, cuando hay tantos aspectos de la vida humana —actividades, proyectos, deseos, esperanzas— para los cuales la muerte es el final no deseado. Supongamos que un deseo no es, para el agente, de tal naturaleza que baste para impulsarle a continuar en vida. ¿Demuestra eso que la frustración de ese deseo por la muerte no es una pérdida para el agente?

Un valioso y reciente estudio del argumento de Lucrecio llevado a cabo por David Furley[24] ha propuesto una manera algo diferente y muy prometedora de contemplar la maldad de la muerte, en su relación con la vida a la que la muerte pone fin. La muerte es mala para la persona que ya no existe porque hace inútiles y vanos los planes, esperanzas y deseos que esa persona había forjado en vida. Furley emplea el ejemplo de una persona que hace planes para su vida futura en la ignorancia del hecho de que pronto morirá.

Para los parientes y amigos que saben esto, sus esperanzas y proyectos para el futuro parecen, desde ese preciso momento, especialmente vanos, fútiles y patéticos, pues están condenados a quedar interrumpidos para siempre. Furley argumenta luego que, aunque prescindamos del conocimiento que tienen los parientes, eso no altera la situación. Cualquier muerte que frustra esperanzas y planes es mala para la vida a la que pone fin, porque se refleja retrospectivamente en dicha vida, mostrando que sus esperanzas y proyectos han sido, en el momento mismo en que el agente los forjaba, vacíos y sin sentido. Nuestro interés en no morir es un interés por el sentido y la integridad de nuestros proyectos actuales. Nuestro miedo a la muerte es el temor de que, ya ahora, nuestras esperanzas y nuestros proyectos sean vanos y sin sentido. [25]

Este argumento logra refutar la tesis de Lucrecio de que nuestro miedo a la muerte se basa siempre en la irracional ficción de un sujeto superviviente que siente su propia pérdida. Muestra cómo la muerte se refleja retrospectivamente en la vida presente; y al hacerlo nos brinda un claro instrumento para dar sentido a la tesis de Nagel de que un acontecimiento puede ser malo para una vida aun cuando ésta no subsista en el momento de producirse el acontecimiento. En su perspicaz descripción de la estructura de los deseos y proyectos orientados al futuro es, además, idóneo para contrarrestar el argumento de la simetría: el no nacido no tiene proyectos ni esperanzas que resulten fútiles y vanos por el retraso en nacer. [26] Pero aquí hay algo turbador, sin embargo, en la importancia que se les da a los actuales deseos, esperanzas y planes del agente. La mayoría de la gente se proyecta, por supuesto, hacia el futuro del modo descrito por Furley. La mayoría vive de tal manera que se expone a la vaciedad y la frustración. Pero no se nos podrá convencer de que ésa sea la única manera que tiene un ser humano de vivir. Epicuro sugerirá otra manera, como veremos. Y todos conocemos personas que forjan planes y esperanzas en menor grado que la mayoría, que tienen menos rehenes en el futuro. De modo que el argumento de Furley, igual que

el de Williams, necesita un complemento. Se nos ha de decir si la forma de vida que la muerte hace vana es o no una forma buena y racional de vivir. Como el de Williams, este argumento no llega lo bastante lejos porque se detiene en los deseos, sin decir si son buenos o por qué lo son.

Podemos empezar por ampliar el argumento de Furley señalando que entre las muchas actividades humanas posibles, aquellas actividades y relaciones que los seres humanos suelen valorar más tienen, más o menos en cada caso, una estructura extendida en el tiempo. Todos parecen hacer planes para un futuro que puede venir o no, forjar esperanzas que pueden quedar frustradas, moverse a través de una secuencia temporal de cambios que pueden verse arbitrariamente interrumpidos. El amor de un padre o una madre por un hijo, el de un hijo por sus padres, el de un profesor por un estudiante, el de un ciudadano por una ciudad: todos ellos entrañan interacción a lo largo del tiempo y mucha planificación y esperanza. Incluso el amor o la amistad entre dos adultos maduros tiene una estructura que evoluciona y se profundiza con el tiempo; e incluirá, como elemento central, proyectos de futuro compartidos. Esta orientación al futuro parece inseparable del valor que concedemos a esas relaciones; no podemos imaginarlas teniendo lugar en un instante sin imaginarlas por ello mismo despojadas de gran parte del valor humano que realmente tienen. De hecho, lo que puede tener lugar en un instante difícilmente podría llamarse amor en absoluto. Porque el amor no es, o no sólo, un sentimiento que pueda tenerse en un momento; es una pauta de preocupación e interacción, una manera de vivir con alguien. Observaciones similares pueden hacerse acerca de la esperanza, la pena y otras emociones.

Prácticamente lo mismo puede decirse también de las formas individuales de actividad virtuosa. Para actuar de manera justa o valerosa, uno debe emprender complejos proyectos que se desarrollan a lo largo del tiempo; otro tanto vale para el trabajo intelectual y de creación, y para los logros atléticos. Pues bien, en esos casos, una vez más, el carácter prolongado en

el tiempo de las iniciativas es un componente importante de su valor. Incluso una experiencia humana tan simple como el paseo primaveral de Nikidion tiene la belleza y el valor que tiene para ella por la forma como la experiencia se extiende a lo largo del tiempo e incluye sus proyectos para tiempos futuros. Su esperanza podría ser la de tener de nuevo esa experiencia al año siguiente, o tener la experiencia del verano después de la de primavera. Lo cierto es que el hecho de disfrutar de los cambios estacionales cíclicos entraña para ella la conciencia de que ése no es un acontecimiento aislado en su vida, sino que es parte de una pauta natural en la que también ella desempeña su papel cambiante. De manera que la muerte, cuando llega, no sólo frustra proyectos y deseos que casualmente estaban ahí. Perturba el valor y la belleza de actividades y relaciones que evolucionan en el tiempo. Y el miedo a la muerte no es sólo el temor de que los proyectos presentes sean desde este momento vanos, sino de que el valor y el encanto presentes queden desde ahora mismo disminuidos. [27]

Este argumento será suficiente para hacer racional el miedo a la muerte para cualquiera que tenga todavía actividades valiosas en marcha, para quien todavía ame, trabaje, elija, disfrute de la belleza. La muerte más terrible será aquella que resulte, en términos humanos convencionales, prematura; porque entonces el valor de muchas actividades preparatorias —las consistentes en la autoformación para poder actuar en el futuro de alguna forma positivamente valorada— se perderá por completo, por cuanto aquellas actividades nunca llevarán al disfrute que les da todo su sentido. Dedicar una gran parte de la propia vida a actividades meramente preparatorias es característico de la juventud. Pero también los mayores tienen vidas valiosas; y también sus actividades quedan interrumpidas por la muerte. Sería quizás irracional para una persona mayor dedicar la totalidad de su tiempo a actividades cuyo valor fuera exclusivamente preparatorio e instrumental; pero aun las actividades constitutivas de una buena vida pueden, como hemos dicho, quedar interrumpidas. Y aun cuando hubiera una persona para quien la

muerte llegara cuando todos sus proyectos presentes estuvieran, de momento, plenamente realizados e inactivos —si es que eso puede ocurrir alguna vez con una persona que ame la vida—, con todo, el mero proyecto de elaborar nuevos proyectos queda interrumpido; y parece que dicho proyecto es él mismo valioso como parte de una vida humana y una parte muy importante de lo que Lucrecio llamará, críticamente, «la ingrata naturaleza de la mente».

Este argumento capta mucho de lo que queremos expresar cuando decimos que la muerte es una pérdida para la persona que muere. Pero al centrarse en la interrupción de proyectos y actividades puede parecer un argumento incompleto. Porque incluso cuando un proyecto o iniciativa se ha realizado ya en ese momento, sentimos, con todo, que suele ser una pérdida de valor para la persona el hecho de que su vida se detenga en ese momento de realización, impidiéndole realizar otros proyectos futuros diferentes o emprender de nuevo el mismo proyecto. Y no tenemos por qué creer que un joven está viviendo fundamentalmente una fase preparatoria o con vistas al futuro —muchos, por supuesto, no viven así— para sentir como una tragedia la muerte prematura. Aquí, no obstante, hemos de tener en cuenta que hay de hecho dos formas diferentes de interrupción de la vida humana: o, mejor, que la interrupción puede tener lugar en dos niveles diferentes. Hasta ahora nos hemos centrado en casos en que la interrupción se da dentro de una única empresa o proyecto. Pero en la vida humana hay muchos proyectos que entrañan un plan para hacer repetidamente una determinada actividad, a lo largo de una vida completa. Un buen matrimonio, por ejemplo, como Lucrecio lo describe en el libro IV, tiene esa característica: no es un único acto aislado, sino una pauta de actuación e interacción diaria, prolongada en el tiempo, en que la extensión temporal, incluida la formación de pautas y hábitos, contribuye decisivamente a darle valor y profundidad. Así, aun cuando la muerte no sorprenda al cónyuge en plena realización de algún acto específico o plan concreto que quede interrumpido por la muerte,

hay aquí, con todo, un tipo de interrupción más amplio y profundo: la interrupción del proyecto de vida matrimonial y del tipo de vida característico del matrimonio, con sus hábitos, sus vagos o concretos planes, esperanzas, deseos. En el nivel más profundo hay, cuando llega la muerte, una interrupción de todas y cada una de esas pautas de vida (de trabajo, de amor, de ciudadanía, de juego y disfrute): la interrupción, pues, de un proyecto que yace, aun de manera vaga e implícita, detrás de todo eso: el proyecto de vivir una vida humana completa. Dicho proyecto no tiene por qué ser nada tan formal como un plan de vida; puede consistir simplemente en vagas esperanzas o expectativas, en un sentido implícito de confianza en una vida que tenga un cierto desarrollo y duración. La mayoría de las muertes interrumpen esta actividad compleja y son malas, si más no, por esa razón. [28]

Este argumento, además, lo presenta ya el propio Lucrecio en la imagen del banquete de la naturaleza. Este argumento nos dice que la vida, como una comida, tiene, o es, una estructura que se despliega temporalmente. La naturaleza lo usa para hacer frente al deseo de una prolongación indefinida de la vida; más tarde examinaremos este uso. Pero ahora podemos ver que sirve de apoyo también al juicio de que la muerte puede llegar demasiado pronto y, en efecto, casi siempre lo hace. Porque casi siempre acorta, antes de su plenitud y saciedad, el proceso temporalmente dilatado de vivir una vida humana que, dentro del argumento, se considera que es un bien. Si uno muere prematuramente —por ejemplo, antes de llegar al plato principal—, ésa será la peor forma de muerte, porque hará estériles aquellos «platos» de la comida cuya función primaria era preparar el apetito y el paladar para el plato principal. (Uno habría comido de manera diferente si hubiera sabido que el plato principal no iba a llegar.) Pero el argumento sugiere asimismo que, precisamente en la medida en que comer es un bien y un placer para el comensal, en esa misma medida la muerte será, de otra forma, prematura y mala para el sujeto debido a la interrupción de un proceso vital que se desarrollaba de la manera temporal humana habitual, un proceso que, como un

banquete, es bueno. Cuando volvamos ahora a las críticas epicúreas de nuestro propio argumento sobre la extensión temporal, no deberíamos olvidar que nuestro argumento es en sí mismo, obviamente, epicúreo y se coloca en boca de la propia naturaleza.

V

Epicuro tiene preparada una respuesta: que los valores a los que apuntamos son falsos valores. Pasar del deseo al valor no sirve de gran cosa, pues la valoración reflexiva tiene, al menos, tantas probabilidades de estar corrompida como el deseo. No tenemos que aferrarnos a esos valores causantes de miedo; y, si lo hacemos, éstos bloquean nuestro disfrute de la felicidad mortal, precisamente convenciéndonos de que la muerte es una pérdida. La sabia epicúrea se identificará completamente con los placeres divinales que no reciben su perfección de una estructura extendida en el tiempo, que por eso mismo no la vinculan a un mundo de cosas transitorias y a su propia transitoriedad personal. En efecto, Epicuro no hace suyo el tipo de hedonismo que aprueba todas las satisfacciones y que reputa como bien supremo el disfrute de cualquier cosa con que la gente de hecho disfruta.

El verdadero placer, como Epicuro lo describe, no es, ante todo, aditivo: tenerlo en mayor cantidad o durante un episodio más largo no lo hace mejor ni más valioso; y tampoco el mero número de episodios de placer aumenta el valor de éste. La naturaleza de Lucrecio le dice a la lectora que nada nuevo que ella pueda concebir aumentará el valor de su vida (944-945). Muchas sentencias de Epicuro insisten en esto: una vez que se ha alcanzado la ataraxía y la aponía, el agente está en la cima de su vida y nada —ni siquiera la prolongación o repetición de lo mismo— puede incrementar la suma de sus placeres. Cicerón resume bien el asunto: [29]

> Epicuro niega que la longitud del tiempo añada nada al vivir felizmente [*beate*, traducción ciceroniana de eudaimónas]. Ni tampoco, en su opinión, se siente menos placer en un breve espacio de tiempo que si dicho placer durara eternamente. […] Niega que en una vida de duración in-

finita el placer se haga mayor que durante un tiempo finito y moderado. […] Niega que el tiempo haga aumentar el bien supremo (*Fin.*, 2, 87-88).

Es éste un punto crítico pero prometedor hasta el momento. De hecho parece plausible que el valor de las tareas no sea como el valor de las mercancías, que no se acumule de tal manera que «más» equivalga siempre a «mejor». Pero, antes de nada, esto no demuestra que no sea mejor ser capaz de volver a elegir una actividad bien valorada (seguir teniendo la capacidad de elegir dichas actividades cuando uno quiera), o que la vida en la que dicha opción existe no sea superior a una vida en la que no exista. La mujer que desea otro hijo no tiene por qué cometer el error de suponer que tener más hijos es siempre mejor. Puede estar pensando precisamente que ocuparse de criar hijos es una cosa muy valiosa y que el valor de la actividad le suministra una buena razón para realizarla de nuevo. La estudiosa que desea escribir otro libro después del último puede, igualmente, estar motivada por su creencia en el valor de la actividad que realiza; no tiene por qué estar pensando que los libros son como monedas. Si ello es así, entonces parece que la muerte, o cualquier otro accidente que prive al individuo de la capacidad de elegir una acción valiosa, elimina algo de valor (tanto si el accidente tiene lugar después de que la actividad ha sido realizada como si no).

Es más, aun cuando le concediéramos dialécticamente a Epicuro que «más» no es *nunca* «mejor», ello no bastaría para concederle su radical conclusión de que la muerte no es nunca una pérdida de valor para el que muere. Porque, volviendo al argumento de la interrupción, podemos recordarle que incluso una única actividad valiosa puede tener una estructura extendida en el tiempo, y que la muerte puede romper esa estructura, reduciendo su valor. De este modo puede seguir siendo trágico que la muerte cercene a mitad de camino el amor, la crianza de los hijos, el trabajo, los planes.

Los placeres perfectos epicúreos, en cambio, no tienen una estructura extendida o limitada temporalmente. Son, como las ἐνέργιαι (enérgeiai) aristotélicas, completos en cada momento, en cada ocasión en que actuamos. [30]

Una vida sana sin perturbaciones, insiste Epicuro, no es un proceso con vistas a una meta ulterior situada más allá de la misma vida, expuesta a interrupción antes de poder alcanzar dicha meta. Si está ahí, está ahí, y nada situado más allá es su fin, sino ella misma. Al instarnos a que revisemos nuestro sistema de valores y nos aficionemos a placeres que tengan esa estructura autosuficiente, Epicuro pretende que nos está colocando por encima de los accidentes de la vida. Así pues, afirma que no es una buena objeción a su teoría el hecho de que no se ajuste a nuestras ideas actuales sobre el valor. Porque Epicuro nos dará nuevos valores, en cuyo contexto la muerte no será ya temible, exactamente del modo que él dice. Además, dentro de este nuevo esquema, el argumento de la simetría será válido, así como no lo es para los mortales que piensan incorrectamente. Los verdaderos placeres no se proyectan hacia delante en el tiempo; de modo que la terminación que llega con la muerte es exactamente simétrica al umbral del nacimiento.

Esta respuesta, sin embargo, apunta a una tensión profunda dentro del pensamiento epicúreo, tensión que aflora en muchos puntos de su teoría, tal como empezamos a ver al estudiar el amor, pero que provoca especiales dificultades en el caso del argumento sobre la muerte. Se trata de la tensión entre la perspectiva de la naturaleza y la perspectiva de dios. Por un lado, Epicuro nos insta repetidamente a vivir como seres mortales dentro de los límites de la naturaleza, escuchando la voz de la naturaleza y apoyándonos en la percepción, una facultad animal natural, como criterio de verdad. Epicuro describe el objetivo global de su empresa como el de «hacer placentera la mortalidad de la vida». Y Lucrecio lo sigue, instando al lector a rechazar las enseñanzas de la convención y adherirse, en su lugar, a una forma de vida que sea verdaderamente humana y natural. En este caso hemos de dejar a un lado nuestras aspiraciones, culturalmente inducidas, a la inmortalidad. Pero la voz de la naturaleza del libro III, aunque rechaza la búsqueda de la inmortalidad propiamente dicha (punto sobre el que volveremos) y rechaza también el afán excesivo de vivir entre los ancianos, sugiere, sin embargo,

que la vida y su valor, como el banquete descrito, tiene una estructura extendida en el tiempo, una secuencia de partes interrelacionadas que se acrece con el tiempo y termina oportunamente en un momento más bien que en otro. La imagen del banquete es introducida por la naturaleza a fin de mostrar que puede ser demasiado tarde para morir; pero por ello mismo presupone que, exactamente con la misma probabilidad, puede ser demasiado pronto: mientras están todavía en curso de realización proyectos placenteros y valiosos, antes de que la saciedad haya convertido el comer en una carga. Sugiere además que el valor de cualquier parte de una vida deriva parcialmente de su lugar en el conjunto de la secuencia, exactamente igual que el valor del postre deriva de la manera como complementa y sigue al plato principal. Una terminación prematura, por tanto, afectará retrospectivamente al valor de las partes ya vividas, exactamente igual que un aperitivo al que no sigue nada más se vuelve, por eso mismo, menos valioso de lo que en sí mismo es. Todo esto se aviene perfectamente con nuestro argumento, pero casa mal con la insistencia de Epicuro en los placeres divinos. Y no se trata de un pasaje aislado del poema de Lucrecio. Porque no hay que olvidar que el amor a una vida prolongada y su disfrute son, para el poeta, deseos naturales en todo aquello que tiene vida; en el caso humano adoptan la forma de juicios acerca de la belleza y la «dulzura» que son la base de un conjunto de valores humanos «naturales» y transociales. Difícilmente pueden ser criticados como construcciones vacías de esta o aquella sociedad.

Pero por otro lado, tal como hemos empezado a ver, existe en el epicureísmo de Lucrecio una vena igualmente profunda que nos apremia a dejar atrás nuestra mera mortalidad y vivir como dioses. La *Carta a Meneceo* terminaba con la promesa de una existencia semejante a la de los dioses: «Vivirás como un dios entre los hombres. Pues en nada se asemeja a un viviente mortal el hombre que vive entre bienes inmortales» (135). Y si recordamos la carta de Epicuro a Colotes acerca del acto de proskýnēsis de este úl-

timo, veremos hasta qué punto estaba enraizada en la práctica diaria del epicureísmo la promesa de elevar al discípulo por encima de su finitud.

Este recurso a la divinidad como imagen de la buena vida es también un rasgo que aparece a lo largo de todo el poema de Lucrecio; y Lucrecio deja claro que la persecución de este objetivo exige que transgredamos las fronteras o límites establecidos en la naturaleza misma. El objetivo extrahumano está presente desde el comienzo mismo del poema, en que los mortales, víctimas de turbación (32) quedan de inmediato contrastados con los dioses epicúreos, que viven sin pena, cambio, necesidad, gratitud ni cólera (I, 44-49 = II, 646651). Si hubiera de quedar alguna duda de que este retrato de dios es un objetivo propuesto a aquellos de nosotros que buscamos curarnos mediante la filosofía, dicha duda queda disipada en la siguiente descripción del logro de Epicuro. Epicuro es el enemigo de la religión convencional; pero es también, en el encomio, el enemigo de la naturaleza y de los límites de la naturaleza. La excelencia de su mente se irrita

> más y más con la codicia de romper desde el principio los recintos y de Naturaleza las herradas puertas. La fuerza vigorosa de su ingenio triunfa [31] y se lanza más allá de los muros inflamados del mundo, y con su mente corrió la inmensidad, pues victorioso nos dice cuáles cosas nacer pueden, cuáles no pueden, cómo cada cuerpo es limitado por su propia esencia: por lo que el fanatismo envilecido a su voz es hollado con desprecio; ¡nos iguala a los cielos la victoria! (I, 70-79).

En esta descripción del heroísmo filosófico, la aceptación de unos límites naturales apropiados se yuxtapone al elogio de la audaz transgresión del límite. La verdadera discípula epicúrea aprende a reconocer los límites de la naturaleza; al mismo tiempo, la victoria de Epicuro le permite ir más allá.

El proemio del libro II, de manera similar, promete al lector diligente una vida que no es en modo alguno significativamente diferente de las vidas de los dioses epicúreos: una vida desapegada de las preocupaciones humanas, que mira despectivamente (*despicere*, 8) el mundo de las cosas mortales sin inquietud ni tensión. Aquí cobra vida de nuevo la alegoría de la cerca: se dice de la filosofía que construye alrededor del discípulo un muro que lo mantiene separado de otros seres humanos corrientes, hasta que habite

«los templos excelsos y serenos de los sabios, guarnecidos por el saber» (7-8). En el libro V aprendemos que nuestra capacidad para asemejarnos a los dioses que «miran todas las cosas con tranquila mente [*mens*]» (V, 1203) dependerá de que nos mantengamos apartados de los deseos extendidos en el tiempo, propios de los mortales, deseos que se basan en una percepción de lo incompleto. Pues se nos dice que quienes son completamente autosuficientes no desean absolutamente ningún cambio (V, 168-172); así, en su mundo no habrá, probablemente, sentido alguno de la extensión temporal y, con toda seguridad, ningún sentido del desarrollo temporal en relación con el valor. Y al comienzo de ese mismo libro Lucrecio insiste con gran énfasis en el carácter transgresor del deseo epicúreo. «Un dios fue aquél, un dios, ínclito Memmio» (V, 8), exclama el poeta mediante este epíteto, brindando a su discípulo la posibilidad de una elevación semejante, igual que ha alimentado la misma esperanza para sí mismo, afirmando que nadie «de mortal cuerpo nacido» podría alabar suficientemente los logros de Epicuro (6). Fueron éstos «rescatar la vida de tan grandes olas y tinieblas y depositarla en lugar tan tranquilo y tan luminoso» (11-12).

Y al comienzo del libro III, precisamente antes de darnos los argumentos que han de eliminar el deseo de alcanzar la inmortalidad divina y reconciliarnos con los límites naturales, Lucrecio hace una afirmación similar. Las palabras de Epicuro son «dignas de tener larga y perdurable vida» (13), «de divina mente [*mente*] nacidas» (15). Por ellas, «las murallas del mundo se abren» hasta que nosotros, como seres divinos, podamos ver el vacío, «las moradas tranquilas de los dioses» (16-22). Incluso las emociones del poeta, a medida que prosigue con su tarea, resultan una extraña mezcolanza de lo mortal y lo inmortal:

> Un divino placer y horror sagrado se apoderan de mí considerando estos grandes objetos que tu esfuerzo hizo patentes descorriendo el velo con que Naturaleza se cubría (28-30).

En estos famosos versos, [32] Lucrecio nos hace ver con toda claridad que la reflexión epicúrea es un asalto a los secretos de la naturaleza, una inser-

ción de lo humano en el reino de los dioses. Pero no sostiene simplemente que la ciencia es en sí misma transgresora, que la ambición de conocerlo todo es una especie de ambiciosa violación humana del misterio de la totalidad. Esto podrían haberlo dicho muchos pensadores que no instarían al ser humano a hacerse divino mediante la renuncia a las cosas humanas. Lo que Lucrecio dice en estos pasajes es que la captación de la totalidad lleva al conocedor, de manera permanente y decisiva, más allá de la condición mortal, hasta el sistema de valores y, por tanto, la seguridad del dios. El conocimiento de los límites proporciona una vida ilimitada mediante el particular tipo de cambio de valores recomendado y efectuado por las enseñanzas epicúreas. La ciencia epicúrea es transgresora no sólo porque da a un ser limitado un conocimiento de la totalidad, sino, ante todo, porque el contenido del conocimiento científico epicúreo le enseña a ver y ocuparse de la cosas de tal manera que realmente deja de estar limitado.

VI

El paso a una vida divina y un yo divino exige una revisión a fondo de las pautas humanas de deseo y de valor. Se nos exige que no modifiquemos las reacciones que tenemos y observamos de manera neutral, sino que modifiquemos los juicios de valor que, al reflexionar, hacemos nuestros como si nos dieran una imagen correcta de aquello que constituye una buena vida mortal. Se nos dice que este cambio es un imperativo natural, que consiste en pasar de una visión religiosa de la vida a una vida vivida dentro de los límites de un ser finito. Pero si observamos más detenidamente, queda claro que el objetivo del cambio es en realidad diferente: elevarnos por encima de la mortalidad y convertirnos nosotros mismos en dioses. Pero ¿no es esto de nuevo la visión religiosa de la vida presentada de manera algo diferente, revestida de una nueva concepción de lo divino y de un nuevo Hércules (véase V, 22 y sigs.), pero alimentando todavía la misma vieja aspiración a la trascendencia? Empezamos a sospechar que, en lugar de emprender la tarea

de hacer que no odiemos lo que somos y el lugar donde estamos, Epicuro ha emprendido la tarea, más fácil, de trasladar el fundamento de nuestra aspiración religiosa ultramundana hasta que encuentre un hogar en el desprendimiento intramundano. Esta pregunta surgió en nuestro análisis de los argumentos sobre el amor; surge ahora en forma más general y abarcadora. Así pues, queremos saber qué puede decirle Lucrecio a Nikidion en defensa de su radical ataque a unas creencias de ésta que son profundas y, según él mismo reconoce, son un componente natural de la respuesta humana a las condiciones de la vida.

En este punto, sin embargo, Lucrecio puede con toda justicia acusarnos de haber pasado por alto algunos de sus argumentos. Si creemos que hay una contradicción entre las recomendaciones de la naturaleza y la aspiración a la divinidad, ello es, podría objetar él, porque no hemos prestado suficiente atención a todo el discurso de la naturaleza o a la compleja crítica de la estructura de los valores morales que sigue después. Esas partes del libro III han sido injustamente omitidas en la mayoría de las exposiciones filosóficas del argumento de Lucrecio, quizá debido a la vívida fuerza dramática de su expresión poética. Incluso Furley dice que las porciones omitidas en su análisis son «más retóricas, poéticas o satíricas que filosóficas» (admitiendo con ello unas distinciones que nuestro análisis de la terapia epicúrea ha dado razones sobradas para poner en duda). El pasaje comprendido entre los versos 931 y 1052, empezando por el discurso de la naturaleza y acabando con el discurso crítico del interlocutor dirigido a sí mismo, contiene dos poderosos argumentos que tienen por objeto desalojar al lector de la confortable aceptación de valores humanos temporales y encarecer, en nombre de la Naturaleza en persona, los valores divinos que el epicureísmo recomienda. El primer argumento ataca los valores morales como autodestructivos y, por consiguiente, típicamente antinaturales. El segundo le pide al lector que vea su vida y su muerte desde el punto de vista del universo natural tomado en su conjunto.

En primer lugar, pues, la voz de la naturaleza y el subsiguiente comentario de Lucrecio nos instan a ver que hay mucho en la estructura de nuestro actual sistema de valores que es realmente contrario a la naturaleza en el sentido de ser intrínsecamente perverso o autodestructivo. Se señalan y atacan cuatro errores diferentes acerca del valor. El primero es el error que ya hemos examinado: el consistente en tratar las cosas valiosas de la vida como mercancías en las que «más» es siempre «mejor». Esta actitud es condenada por la Naturaleza sobre la base de que revela falta de atención a la estructura de los bienes que la naturaleza ofrece realmente. La Naturaleza sugiere, además, que esa actitud, de hecho, invalida nuestro intento de hacer realidad el valor en nuestras vidas, pues la repetida acumulación de goces produce saciedad y la antítesis misma del goce. «No hay nada nuevo que yo pueda concebir o inventar para agradarte», le dice la Naturaleza al acaparador. «Todo es siempre lo mismo» (944-995) (dando a entender que la búsqueda de más goce conducirá inevitablemente al aburrimiento, por lo que resultará contraproducente).

A continuación, Lucrecio señala otras formas de valoración y actividad corruptas, asociando cada una de ellas con uno de los legendarios tormentos del mundo inferior y afirmando que distorsionan la vida sobre la tierra, haciendo de la vida terrenal un infierno. No hay, en la vida real, ningún Titio que esté perennemente siendo devorado por buitres: pero está el amante erótico, cuyo proyecto mismo entraña ansiedades que lo devoran y lo desgarran (984-994). Como muestra Lucrecio en el libro IV, la propia persecución por el amante de una meta imposible da lugar a ansiedades que socavan el amor e impiden sus otros proyectos. Una vez más, en la vida real no hay ningún Sísifo empujando inútilmente su roca hasta la cumbre de una montaña que nunca alcanzará. Pero sí existe, dice Lucrecio, la vana persecución del poder político que, por su propia estructura interna, garantiza que los deseos del buscador de poder no alcancen nunca su objetivo (995-1002). El buscador de poder, tal como lo ve Lucrecio, se condena a sí mismo a una

interminable y fútil lucha y se asegura, al elegir esa forma de vida, no alcanzar nunca la meta que persigue dentro de ella. Aquí, una vez más, lo que Lucrecio parece querer decir no es sólo que la meta —la posesión estable del poder— es algo que nunca puede lograrse realmente (*nec datur umquam*, 998), sino también que los deseos y las acciones emprendidas dentro de esa forma de vida producen una inestabilidad que contribuye a la frustración de los objetivos del buscador de poder.

Por último, están los placeres de Nikidion:

> Estar apacentando siempre el hombre a su alma colmándola de bienes sin hartarse jamás; ver de estaciones la vuelta anual y recoger los frutos; embriagarse en sus dulzuras varias, y con estas ventajas no saciarse, esto es a mi entender, según nos cuentan, echar el agua jóvenes doncellas en un cedazo sin modo de llenarle (III, 1003-1010).

Aquí, la actividad elegida por las doncellas —verter agua en un cedazo — garantiza la frustración de su objetivo, que es retener y transportar algo de agua. Exactamente así, se afirma, la habitual persecución mortal de belleza y valor terrestres garantiza la frustración de nuestra aspiración mortal (que, si leemos estrictamente el paralelismo, parece consistir en retener algo de belleza y de valor).

Son éstos argumentos significativos, pues lanzan contra los valores mortales que defendemos la acusación de autonegarse internamente. Nuestras actividades más queridas persiguen fines que resultan inalcanzables por la naturaleza de la propia actividad. Dichos argumentos podrían muy bien convencer a Nikidion de que los valores mortales son, en un sentido importante, antinaturales; porque es probable que ella crea que la naturaleza no se frustra a sí misma de esta manera. Puede sentirse inducida a ver sus empresas más queridas no simplemente como difíciles o arriesgadas, sino también como torcidas o perversas en sí mismas; y puede creer entonces que la divina vida de desprendimiento epicúreo es aquella en la que se ha de hallar el verdadero valor natural humano. Si tienen éxito, estos argumentos cierran la

brecha entre las dos partes de la estrategia de Lucrecio. Pero ¿hasta qué punto son eficaces?

El error de la adición, con su autodestructivo esfuerzo, es un error real cometido por algunas personas. Pero, como he argumentado, una vida humana puede evitar ese error sin dejar de perseguir valores extendidos en el tiempo. El argumento de la adición no nos ha dado ninguna razón convincente para creer que las actividades de esas personas son vanas y autodestructivas. Algo muy parecido puede decirse de la crítica a las actividades de Titio. Pues, tal como muestra claramente el libro IV, uno puede evitar el género peculiar de amor autodestructivo atacado por Lucrecio sin dejar de amar a otro ser humano de una manera que evolucione con el tiempo y haga a los amantes vulnerables a la pérdida. No todo amor humano es autodestructivo, ni piensa Lucrecio que lo sea. Su propia caracterización del amor matrimonial hacía hincapié en el desarrollo temporal como esencial para el valor de la relación y, sin embargo, mostraba también cómo ese amor evita la autonegación del érōs. El amante que busca la fusión con el amado persigue un objetivo a la vez imposible y autodestructivo (en el sentido de que la persecución del objetivo lo hace estar menos unido y más en conflicto con el objeto, expuesto a sentimientos de ansiedad que socavan su proyecto). Pero el amante que busca el placer mutuo, el afecto y la conversación parece que no sólo no reduce, sino que incluso aumenta su actividad al elegir esos fines. En efecto, la conversación y el placer, en un matrimonio lucreciano, se perfeccionan a medida que se los cultiva más y por más tiempo, pues cada una de las partes responde de manera más adecuada y con hábitos más arraigados al carácter, gustos y deseos de la otra parte. Esto será aún más cierto, pienso yo, si dejamos que los amantes sean aún más humanamente desvalidos y menos autoprotegidos de lo que Lucrecio sugiere.

Por otro lado, un cierto tipo de búsqueda del poder puede ciertamente ser como el tormento de Sísifo, condenándose a sí mismo a la frustración en virtud de su elección de la meta perseguida. La exposición que hace Platón

de la vida autodestructiva del tirano (*Rep.*, IX), en que el afán por lograr el control absoluto lleva cada vez a una mayor inseguridad y vulnerabilidad, nos da una imagen convincente de lo que Lucrecio tiene en mente. Pero hay otras actividades políticas que, aun dependiendo para su culminación de la extensión en el tiempo, parecen carecer de una estructura sisífea: el esfuerzo por hacer leyes justas, por promover el bienestar de la propia ciudad, por mejorar el bienestar de sus ciudadanos. Estos objetivos no son imposibles ni guardan una relación negativa con las actividades encaminadas a su logro. Y podemos enumerar muchas otras empresas valiosas cuyos objetivos son alcanzables y cuyas actividades realmente promueven (o incluso ayudan a constituir) dicho objetivo: las actividades de cultivo de la amistad, de educación de los hijos, así como muchos tipos de trabajo y actividad social y virtuosa.

Las Danaides son una imagen mucho más convincente para simbolizar muchas empresas mortales. En efecto, podemos concederle a Lucrecio que muchas de las actividades que más valoramos y en las que encontramos más placer tienen una estructura interna de necesidad y saciedad, de ausencia y presencia. Son como verter agua en un cedazo en el sentido de que el valor se mueve y cambia así que llega, y depende para su apreciación de esa secuencia temporal que empieza en el vacío y vuelve a él. Pero el hecho de que una carencia precedente dé sentido y viveza a una empresa no significa que la empresa misma tenga únicamente valor en función de la previa necesidad, como el rascarse por un picor; ni quiere decir que esa actividad sea en cierto modo absurda y que la vida exenta tanto de la necesidad como de la actividad correspondiente sería en cierto modo mejor y más respetable. Lo cierto es que valoramos actividades como la comida y el coito no simplemente como el acto de rascarse para aliviar un picor, sino como formas de actividad humana expresiva, conectada con otros fines valiosos, tanto sociales como personales. Por otro lado, el hecho de que la belleza de la primavera esté relacionada con el contraste entre primavera e invierno, y tam-

bién con nuestro propio sentimiento de finitud y mortalidad, no implica que la primavera no sea realmente hermosa. Un ser inmutable no podría seguramente ver o responder a esa belleza. Pero eso no significa que no sea belleza de todas formas. Las Danaides son absurdas y autodestructivas porque lo que tratan de hacer es *retener* algo de agua; y la actividad mediante la que intentan llevar a cabo ese proyecto —verter agua en un cedazo— es tal que hace segura la frustración de su propósito. Nosotros objetamos que no es eso lo que el mortal acostumbra a intentar. La persona que come no aspira a eliminar el hambre para siempre; y su deseo queda realmente satisfecho, aunque el hambre vuelve ciertamente de nuevo. La persona que busca el placer sexual no suele intentar mantenerse en un estado de satisfacción para siempre, libre de todo deseo; de hecho, preferiría que el deseo se fuera renovando. Él o ella se considera satisfecho, en parte gracias al hecho de que la condición de satisfacción no es permanente. Nikidion, por otro lado, ve la belleza y ama la belleza que ve, aun cuando esa belleza esté cambiando y moviéndose mientras la contempla (o, más bien, la ama en parte por ser tan móvil: el cambio forma parte de su belleza). Todos los personajes atormentados que presenta Lucrecio lo están porque tratan de inmovilizar algo, de retener algo de manera absoluta y para siempre. Ese proyecto no sólo está condenado al fracaso, también genera frustraciones que impiden su propia realización. Pero supongamos que uno tuviera que tratar, no de retener y guardar, sino simplemente de vivir: ¿qué diría entonces Lucrecio?

Vemos aquí de nuevo la tensión entre las dos partes del proyecto de Lucrecio. Desde el punto de vista de la naturaleza, el argumento ha realizado una profunda crítica de las actividades y los valores de algunas personas: aquellas que están presas de la idea de inmortalidad. La respuesta a esa infernal situación sería, al parecer, vivir de conformidad con la naturaleza: esto es, valorar las cosas buenas de la vida sin tratar de inmovilizarlas, aun dándose cuenta de que su carácter transitorio da forma al valor que descubrimos en ellas. Pero no es ésa la conclusión que extrae Lucrecio, aquí o en

otros lugares. En vez de eso, parece sacar una conclusión más drástica, rechazando sin más esas empresas mortales y transitorias en favor de los placeres divinos de la sabiduría epicúrea. Desde el punto de vista de un ser cuyos placeres son inmutables y tienen valor precisamente por eso, las transacciones de los mortales con la naturaleza cambiante parecen tontos y fútiles intentos de obtener placeres estables e inmutables, intentos siempre condenados a la frustración por la naturaleza de las empresas elegidas, con su ciclo de necesidad y saciedad. Lucrecio parece dar por supuesto que una empresa tiene verdaderamente valor y escapa a la condena de la futilidad únicamente si puede librarse completamente del cambio y la vulnerabilidad y verse como valiosa desde algo así como el punto de vista de un dios sobre la naturaleza.[33] En las palabras de Lucrecio acerca de las estaciones se pone en evidencia una profunda intolerancia respecto de la naturaleza y la temporalidad: porque lo que se ataca es la naturaleza misma, la manera como se produce el cambio y la manera como suscita el amor y el hambre en el alma morta1.[34] Pero ¿no es este juicio un repudio de la mortalidad de la vida y no es ese odio a la mortalidad precisamente la enfermedad que se suponía que el argumento terapéutico debía curar?

Lucrecio, sin embargo, dispone de un argumento más en esta sección del poema. Y hemos de entenderlo antes de hacer una valoración final de su terapia y proponer por nuestra cuenta una terapia modificada. El argumento, puesto una vez más en boca de la naturaleza, nos pide que miremos nuestra situación personal desde un punto de vista más amplio, a saber, el punto de vista de la vida y el interés de todos los seres vivos, tanto presentes como futuros. Cuando miramos el mundo natural con amor y nos interesamos por él como un todo, y consideramos nuestra propia vida y muerte desde esa perspectiva, como una vida más dentro del conjunto, ocurren dos cosas. Primero, nuestros propios afanes personales parecen de poca monta. Pensamos: ¿por qué gastar nuestra vida preocupados por la idea de nuestra propia muerte, cuando hay tantas cosas que considerar en el universo? Otros mu-

chos han muerto; nacimiento y muerte son universales y necesarios; el nuestro no es un caso especial. Las ventanas de nuestro pensamiento se abren. Por usar las imágenes de Lucrecio, las sombras que nos limitan la visión a nuestro estricto entorno se disipan y la visión toda de nuestra mente se inunda con la clara luz del universo. Al contemplar e interesarnos por el conjunto nos avergonzamos de estar encerrados en nosotros mismos; y la vergonzosa obsesión se disipa al aumentar el interés de la reflexión a cuya luz esa obsesión aparece como vergonzosa. Tal como George Santayana resume esta parte del poema: «Quien vive la vida del universo no puede estar demasiado preocupado por la suya propia». [35]

Segundo, cuando contemplamos nuestra muerte a la luz del conjunto, entendemos que es necesaria para la continuación de la salud y la vida del conjunto.

> De materia hay necesidad para que una generación propague otra: muy pronto pasarán amontonadas y en pos de ti caminarán. Los seres desaparecerán ahora existentes como aquellos que te hubiesen precedido. Siempre nacen los seres unos de otros y a nadie en propiedad se da la vida; el uso de ella se concede a todos (III, 967-971).

En resumen, dice la naturaleza: esta vida a la que con tanta tozudez te aferras no sólo no es una parte muy grande del todo, sino que se te exige que la devuelvas para que pueda vivir bien el todo. Si la gente no muriera nunca, toda la naturaleza se detendría: no quedaría espacio para nuevos nacimientos ni recursos para los nuevos nacidos. Aferrarse a la vida (por encima de un límite razonable) es egoísmo e insensibilidad hacia otros seres naturales.

El presupuesto de este argumento es que los recursos del mundo no se pueden expandir indefinidamente. Aun cuando el mundo pudiera soportar algún aumento de población, no podría soportar un aumento indefinido. Nuevas personas nacerán de manera natural, en el curso ordinario de los acontecimientos. Y si no hubiera ninguna muerte, nos encontraríamos, tarde o temprano, en una situación en que algunos de los seres existentes, o todos

ellos, carecerían de recursos. En efecto, Lucrecio parece imaginar que el peso de la escasez recaerá sobre todo en los nuevos nacidos: pues la gente ya presente, que ya tiene el dominio de los recursos, se aferraría a ellos tenazmente. La vida sería como una facultad universitaria sin jubilaciones, en que los viejos, aferrándose tenazmente a sus plazas titulares, impedirían la entrada de toda una generación de personas jóvenes. Esto es lo que Lucrecio dice a los profesores que van envejeciendo: es egoísta e insensible que os aferréis a vuestra posición a toda costa; marchaos y dejad sitio para otros. Ello no significa que la actual edad de jubilación sea justa o que otro período de servicio mucho más largo no pudiera resultar compatible con la incorporación de los jóvenes, si los recursos estuvieran mejor administrados y dispuestos. Dice simplemente que la prolongación no puede ser indefinida sin coartar a los nuevos y que tú mismo, al ver esto, deberías modificar tu actitud frente al retiro.

Este argumento es fuerte. A diferencia de los argumentos sobre la autonegación de los deseos, no brota de la intolerancia al cambio. Por el contrario, exige de nosotros un amor más profundo y consistente a la vida y al cambio, un amor dispuesto a afrontar la insignificancia del lugar que uno ocupa en el todo. No nos exige que pensemos a destiempo en la muerte como si fuese una tragedia; ni siquiera que dejemos de temer nuestra muerte como una pérdida en cualquier momento. Nos recuerda, no obstante, que esa pérdida es el bien de otros, que lo que tú deseas evitar al máximo es necesario y bueno para otros seres aún no nacidos, que la estructura de la naturaleza comporta siempre una tensión trágica entre los deseos de la parte y las exigencias del todo. Y esta idea, aunque no elimina el miedo a la muerte ni su conveniencia, disminuye el sentimiento de injusticia que con frecuencia acompaña el pensamiento de la muerte. Severamente le dice a Nikidion que no se tenga por un caso especial, que no se considere el centro del universo ni pida favores que vayan en su menoscabo. Y esta exhortación, en caso de ser seguida, puede transformar la experiencia de miedo.

Nikidion podría poner dos objeciones al argumento. La primera sería preguntar por qué no podría ser ella una excepción. Las universidades pueden de todos modos funcionar bien si tienen un puñado de puestos realmente permanentes. Lo mismo en el caso de la vida: la inmortalidad de una persona, o incluso de muchas, no llegaría a ser perjudicial. Aquí la naturaleza le recordará que, al adoptar la perspectiva de la naturaleza, perspectiva que ella misma ha aceptado como parcialmente constitutiva de la racionalidad, ha aceptado considerarse una más entre otros; y esto parece difícil de conciliar con la aplicación aquí de principios especiales a su caso particular. Además, la naturaleza señalará que no es verdad que nadie sufriría como consecuencia de su decisión. Aun cuando los jóvenes no sufran, Nikidion estará perjudicando a otros miembros de su propia generación, que habrán de marcharse, y quizá más deprisa, como consecuencia de su permanencia vitalicia, a fin de contribuir a la prolongación de su vida. Como el Admeto de Eurípides, ha dejado que algún otro muera a cambio de su vida: y ese acto de autopromoción y cobardía (con independencia de si efectivamente acorta o no la vida de aquel que muera en su lugar) marcará todo el resto de su vida.

Pero ella puede, si tiene recursos para ello, intentar una respuesta de orden más general. Porque puede parecer que el hecho de que los ancianos no mueran es un problema sólo si la tasa de natalidad es más o menos constante o va en aumento. Por otro lado, ¿por qué no podríamos lograr el mismo equilibrio reduciendo drásticamente la tasa de natalidad, de manera que una porción sustancial de nuestra población permanezca estable en su edad adulta sin cambiar, pero las nuevas personas sean tan poco numerosas que a nadie le falten recursos? La sociedad contemporánea hace ya esto en cierta medida, tratando de lograr una tasa de natalidad que resulte adecuada en proporción a los recursos disponibles, dado el alargamiento de la esperanza de vida.

La objeción no es fácil de refutar; porque si bien a Lucrecio le habría parecido fantasiosa, a nosotros nos parece eminentemente práctica. Hasta cierto punto hemos de admitir que la objetora tiene razón: dada la exigencia de una vida continuada por parte de los actualmente vivientes, parece moralmente correcto (aunque no incontrovertible) prolongar esas vidas todo lo posible, dedicando nuestros recursos ante todo a ese fin, y limitar los nacimientos en la medida correspondiente. Pero la alternativa propuesta de una congelación casi total de la población plantea nuevos problemas morales que la objetora no tiene en cuenta. Más adelante hablaremos de los problemas que la propuesta plantea para la propia persona congelada y para el valor de su vida. Por ahora nos centraremos en los problemas que plantea para la comunidad. Una facultad universitaria que quede congelada por arriba —como muchas, de hecho, están hoy día— sin puestos que ofrecer a los jóvenes que llegan, carece de un elemento crucial para el valor de una institución semejante. Carece del valor que tiene, para ambas partes, la interacción entre jóvenes y viejos, la educación de los jóvenes mediante la experiencia y sabiduría de los viejos, el estímulo que suponen para los viejos las nuevas ideas y planteamientos de los jóvenes. Así, también, a un mundo sin jóvenes le faltarían muchas de las cosas que actualmente valoramos en nuestro propio mundo: nuevos nacimientos, la crianza y educación de los hijos, la frescura de la energía y el pensamiento jóvenes, el estímulo de la interacción generacional en proyectos creativos de todo tipo. La persona que elige el mundo congelado ha elegido dejar fuera gran parte de la actual belleza de la vida.

Y podemos añadir una cosa más: él o ella es un parásito del propio sistema que trata de subvertir. Porque al crecer hasta llegar al punto de congelación que ahora propone se ha aprovechado del viejo sistema, del amor y la atención de los padres, de la dedicación de los maestros. Al optar por un mundo que no contiene ya esas estructuras, parece estar optando por un mundo en el que ella no habría podido llegar nunca a ser exactamente como

es ahora. Puesto que una persona que se valora a sí misma y a su vida tanto como para tratar de congelar la situación valora igualmente, so pena de incoherencia, las condiciones que han hecho de ella lo que es, y como no hay ninguna razón para suponer que una vida de estructura y valor similares pudiera haber llegado a darse de cualquier otra manera, es muy probable que esa persona, al insistir en el rechazo del modo de vida intergeneracional, esté siendo incoherente consigo misma.

Así pues, el argumento parece sobrevivir a las objeciones de Nikidion y, además, con su fuerza ampliada y clarificada, más que disminuida. Pero obsérvese que, al igual que el argumento del banquete, no logra eso erradicando los valores temporales mortales, sino afirmándolos y mostrando su importancia.

VII

Tenemos aquí un resultado complejo. Por un lado, tenemos un potente argumento que, hasta cierto punto y de algún modo, trata terapéuticamente el temor personal apelando a preocupaciones más amplias. Dicho argumento nos permite preservar como racional nuestra creencia de que la muerte es una pérdida de valor para la persona que muere. Pero equilibra esta creencia con otras consideraciones. Por otro lado tenemos un argumento terapéutico diferente que impugna la creencia; pero este argumento parece ser menos potente, inspirado por la rabia contra la vida mortal misma, y en tensión con la descripción del valor mortal ofrecida en la voz de la naturaleza. Ningún argumento de este poema nos ha persuadido hasta ahora de que el miedo a la muerte es irracional o de que los valores a los que ese miedo responde no son realmente buenos.

En este punto surge otro argumento, que el propio Lucrecio queda incapacitado para formular debido a su compromiso con el desapego divino, si bien queda sugerido en el argumento del banquete, brindado por la naturaleza, y en algunos de los ejemplos de Lucrecio acerca de la actitud negativa

ante los valores terrenos. Es un viejo argumento, tan viejo al menos como los mitos e historias sobre mortales que se hacen inmortales e inmortales que se enamoran de mortales. Consiste en tomarse en serio la idea de que la estructura de la experiencia humana, y por ende del sentido empírico humano del valor, es inseparable de la estructura temporal finita dentro de la cual la vida humana se vive actualmente. Nuestra finitud, y en particular nuestra mortalidad, que es un ejemplo particularmente representativo de nuestra finitud que condiciona toda nuestra conciencia de otros límites, es un factor constitutivo en todas las cosas valiosas que tienen para nosotros el valor que de hecho tienen. Nosotros vivimos con esas constricciones y vemos lo que vemos, apreciamos lo que apreciamos, como seres que se mueven de la forma que nos movemos realmente, desde el nacimiento, a través del tiempo, hasta una muerte necesaria. Las actividades que amamos y apreciamos no estarían, como tales, al alcance de un ser divino ilimitado. Ya he argumentado que la amistad, el amor, la justicia y las diversas formas de acción moralmente virtuosa adquieren su sentido y su valor dentro de la estructura del tiempo humano, como relaciones y actividades que se extienden sobre un tiempo finito. He recurrido a esta observación para explicar por qué la terminación abrupta de esas actividades y relaciones por la muerte se ve correctamente como algo trágico para la persona que ha venido realizándolas. Pero ahora podemos darle la vuelta a esta reflexión y sugerir que la eliminación de toda finitud en general, y de la mortalidad en particular, no significaría tanto hacer que esos valores sobrevivieran eternamente como provocar la muerte del valor tal como lo conocemos.

Esto es, hasta aquí, una afirmación de carácter general. Es preciso seguir explorándola. Constituye una afirmación acerca de nuestro concepto empírico de valor: por tanto, su investigación habrá de ser empírica, presentando partes de la experiencia humana y usando éstas (en lugar de supuestos principios *a priori*) para establecer que nuestro concepto de valor es de hecho como decimos que es. Pero tendrá que ser también profunda y pene-

trante, capaz de ir más allá de las primeras ideas y de las respuestas automáticas de cada día, a fin de suscitar juicios más profundos sobre las cuestiones que importan. A tal efecto necesitamos una serie de ficciones complejas, obras literarias que nos brinden historias de inmortales y de mortales y representen con detalladas imágenes lo que puede darse y lo que no en sus respectivas vidas a fin de convencernos, por ese medio, de la relación entre mortalidad y valor humano. Aquí yo haré algo más sencillo y más preliminar, narrando esquemáticamente la historia de un filósofo, pero haciendo referencia a algunos datos literarios que son pertinentes para nuestro propósito.

Bernard Williams llevó a cabo un plan similar en «The Makropulos Case». [36] Haciendo referencia a la vida de la heroína de Janacek, que había vivido trescientos años, congelada siempre en sus 42 años, Williams sostenía que el aburrimiento y gelidez que pudiera experimentar esa mujer, su apatía y su posterior suicidio, eran consecuencia inevitable del intento de prolongar excesivamente el deseo humano más allá de sus límites naturales. Este interesante y convincente caso deja una serie de preguntas sin respuesta. Por ejemplo, ¿en qué medida dependió el resultado del hecho de que la mujer se encontraba sola en esa difícil situación? ¿Que se vio llevada a formar los deseos característicos de un mortal? Y ¿nos da su caso alguna razón para no tratar de cultivar, en nosotros mismos y en otros, deseos que sustentarían una existencia inmortal? Siguiendo con mi insistencia en el aspecto del valor y de las buenas razones, elegiré un caso ligeramente diferente y trataré de hacer frente a esas preocupaciones.

En mi opinión, le concedemos la posición más fuerte al que propugna la inmortalidad si imaginamos al hipotético inmortal humano como alguien no aislado, de manera que el sufrimiento por la diferencia, en sí mismo, no marchite su vida, y como alguien que ha vivido siempre de esa forma, al menos desde la primera infancia, de manera que el resultado no quede anulado tampoco por una estridente discrepancia entre lo esperado y lo logrado.

(Podemos suponer incluso que la persona en cuestión es inmortal en ambos sentidos, de forma que no tiene infancia.) Y escojamos un cambio mínimo por lo que respecta a la vulnerabilidad, eliminando sólo la muerte, pero no el dolor y otras limitaciones afines del vigor físico.

Este experimento mental ha sido realizado ya, por Homero y por el conjunto de la cultura griega: es la historia de los dioses olímpicos, adultos antropomorfos congelados en la inmortalidad. [37] La pregunta a la que queremos responder es: ¿cuántas virtudes y valores que apreciamos aparecen en sus ilimitadas vidas? Obsérvese que al eliminar la muerte de esas criaturas de semejanza humana hemos hecho dos cambios: uno relativo al riesgo y otro relativo al tiempo. Los dioses viven por siempre y, debido a ello, hay un límite estricto al riesgo que pueden correr.

Lo primero que observamos acerca de los dioses es que no pueden tener la virtud del coraje, tal como nosotros la conocemos y honramos. Porque el coraje consiste en una cierta forma de actuar y reaccionar ante la muerte y el peligro de muerte. Un ser que no puede correr ese riesgo no puede tener esa virtud (o puede tener, como de hecho vemos que ocurre con los dioses y su actitud ante el dolor, un pálido simulacro de ella). [38]

Esto significa, asimismo, que los componentes de la amistad, el amor y el amor a la patria, que consiste en una disposición a dar la propia vida por el otro, deben estar también ausentes; de hecho, deben resultar totalmente misteriosos y oscuros para las personas cuya experiencia no contiene el sentido de la mortalidad. Así, tal como de hecho vemos en Homero, existe una especie de laxitud y ligereza en las relaciones de los dioses, una especie de cualidad lúdica nada heroica que contrasta fuertemente con el carácter más intenso del amor y la amistad humanos y tiene, obviamente, un tipo muy diferente de valor. En el cielo no hay, en dos sentidos, ningún Aquiles: ningún guerrero que arriesgue todo lo que es y tiene, ningún fiel amigo cuyo amor es tal que lo arriesga todo por su amigo. Una amistad constituida de manera tan diferente no será la misma cosa ni tendrá el mismo valor.

Además de esto, empezamos a descubrir que muchas de las virtudes que apreciamos exigen una conciencia de los límites y necesidades del cuerpo humano que estarán ausentes, como tales, de un ser que no puede morir nunca. La moderación, tal como la conocemos, es un control del apetito en un ser para quien los excesos de cierto tipo pueden ser causa de enfermedad e incluso de muerte; un ser que necesita tratar con otros seres constituidos de manera semejante, para quienes lo que está en juego es igualmente importante. La justicia política y la generosidad privada versan sobre la asignación de recursos como el alimento, considerados necesarios para la vida misma, y no simplemente para el juego o la diversión. La profunda seriedad y urgencia del pensamiento humano acerca de la justicia brota de la conciencia de que todos necesitamos realmente las cosas que la justicia distribuye y las necesitamos para la vida misma. Si esa necesidad fuera eliminada, o se volviera no absoluta, la distribución no tendría importancia, o no de la misma manera y en la misma medida; y la virtud de la justicia resultaría, en consecuencia, optativa o sin sentido. Aristóteles tiene razón cuando dice que la idea de debates acerca de la justicia y los contratos entre los dioses es una idea ridícula (*EN*, 1178b10-16). Cuanto más nos acercamos a la reintroducción de la mortalidad —por ejemplo, admitiendo la posibilidad de un sufrimiento permanente insoportable, o de impedimentos incapacitantes— tanto más nos acercamos a un sentido humano de las virtudes y su importancia. Pero ésa es la cuestión: cuanto más lejos se aparta la mortalidad, tanto más se alejan aquéllas.

Estos cambios modifican aún más la estructura de las relaciones personales, familiares y sociales. Si los padres no son necesarios para hacer que los hijos sobrevivan y crezcan, si no es necesaria una ciudad para la vida de los ciudadanos, si no se pueden hacer sacrificios altruistas de lo que uno efectivamente necesita, entonces las relaciones humanas adquirirán cada vez más el carácter lúdico que Homero tan maravillosamente nos muestra al describir a los dioses. Y, por supuesto, la ausencia de límite temporal y el cambio

de actitud que eso imprime en las relaciones intergeneracionales (si es que sigue habiendo generaciones de algún tipo), en el nacimiento y el crecimiento (si lo sigue habiendo), en todas las relaciones cuya estructura y sentido dependen del crecimiento, el cambio y el proceso, provocará todavía cambios más notables, difíciles de imaginar siquiera. No podemos suponer que el placer concreto de la mañana de primavera de Nikidion pueda darse, siquiera como acontecimiento solitario, en la vida de un ser inmortal; pues parte de su comprensión de la naturaleza y disfrute de ésta y de su movimiento temporal finito deriva de la propia autocomprensión de Nikidion como un ser natural relacionado con la naturaleza y con otros seres humanos finitos de determinadas maneras concretas, móviles como la naturaleza y los otros seres humanos son móviles, y participando de una fragilidad semejante. Es difícil imaginar a Apolo dando un paseo semejante.

Volviendo ahora a nuestra crítica de la terapia lucreciana del amor, podemos ver la cuestión de una manera más profunda y general. La profundidad del estado de necesidad y de la vulnerabilidad eróticos que parece ausente de la exposición que hace Lucrecio del amor mortal «curado» puede estar en sí mismo oscuramente conectada con la conciencia de mortalidad y finitud. Sin eso, tendremos el placentero juego sexual de dos dioses autosuficientes, pero no todo aquello que da interés a la actividad sexual humana.

Y, en general, la intensidad y dedicación con que se llevan a cabo muchas actividades humanas no pueden explicarse sin hacer referencia a la conciencia de que nuestras oportunidades son finitas, de que no podemos elegir esas actividades un número indefinido de veces. Al educar a un niño, al mimar a un amante, al realizar una tarea exigente de tipo productivo, intelectual o artístico, tenemos un determinado nivel de conciencia de que cada uno de esos esfuerzos está estructurado y delimitado por un tiempo finito. Y la eliminación de esa conciencia modificaría con toda seguridad nuestros empeños y su sentido para nosotros de maneras que a duras penas podemos imaginar (quizás haciéndolos más fáciles, más libres, con menos

carga de esfuerzo en ellos, menos encasillables en un tipo particular de gallardía y coraje). Los dioses son, como observó Heráclito, finitos de una forma paradójica; pues están incapacitados, muertos para los valores que nosotros vemos: la belleza que nos deleita. Privados de la hechizadora belleza de la mañana de Nikidion; del abrazo entre padre e hijo; de la lucha por hacer un buen trabajo dentro de las limitaciones de una vida humana finita. Habría, sin duda, otras fuentes de valor dentro de una existencia de ese género. Pero sus condiciones constitutivas serían tan completamente diferentes de las nuestras que no podemos realmente imaginar lo que serían.

Estamos juzgando la vida de los dioses desde el punto de vista de nuestro sentido humano empírico del valor. Esto puede parecer, en un sentido, injusto (en particular con Epicuro, que insiste en que no podemos fiarnos de las intuiciones sin someterlas a crítica). Pero recordemos qué es lo que estamos tratando de mostrar. No estamos tratando de mostrar que una existencia inmortal no podría tener valor, belleza y significado interno para ella misma. A diferencia de Williams, yo creo que no tenemos ninguna razón para decir eso; y que, por fuerza, tenemos un conocimiento demasiado escaso de la estructura y el «lenguaje» de una vida semejante como para investigar siquiera la cuestión mínimamente bien. Lo que estamos intentando mostrar es en qué medida *nuestros* valores estarían ausentes de esa vida; y ése es el asunto más pertinente para un tratamiento de nuestro siempre imposible deseo de poseer esa vida en lugar de la nuestra. Es, asimismo, la única perspectiva sobre el valor de la que podemos coherentemente partir al plantearnos una pregunta a nosotros mismos: pues al preguntar sobre nosotros mismos no tiene mucho sentido preguntar si una cierta vida parece buena desde el punto de vista de las criaturas que no tenemos ninguna posibilidad de llegar a ser o, mejor, de criaturas tales que, si llegáramos a ser idénticos a ellas, dejaríamos de ser nosotros mismos. Cuando Epicuro nos pide que miremos críticamente nuestras intuiciones, no nos exige una renuncia tan radical; si lo hiciera, no sería el interesante filósofo que es. Nos pide, más bien,

que llevemos a cabo una investigación más profunda e inquisitiva de la totalidad de nuestro pensamiento acerca de nosotros mismos; y eso es algo que podemos sostener que estamos haciendo cuando pensamos como lo hemos hecho.

En el poema de Wallace Stevens «Sunday Morning», [39] la mujer que habla, buscando en la naturaleza algún tipo de paraíso, alguna trascendencia, descubre que las imágenes convencionales del paraíso no contienen realmente la belleza mortal que a ella le gusta:

There is not any haunt prophecy,
Nor any old chimera of the grave,
Neither the golden underground, nor isle
Melodious, where spirits gat them borne,
Nor visionary south, nor cloudy palm
Remote on heaven's hill, that has endured
As April's green endures; or will endure
Like her remembrance of awakened birds,
Or her delire for June and evening, tipped
By the consummation os the swallow's wings (IV). [40]

Su intento de imaginar un valor duradero suprime, paradójicamente, la clase de duración que ella realmente aprecia: aquella que es inseparable de la transitoriedad y el movimiento y de su propia conciencia de transitoriedad. (Pues lo que ella encuentra maravilloso expresa, claramente, el sentido de su propio tiempo finito.) Ella invoca de nuevo a gritos la inmortalidad, diciendo: «Pero en la satisfacción siento, empero, / La necesidad de una dicha imperecedera» (V) (la necesidad que Epicuro admite y pretende todavía satisfacer). La respuesta viene directamente:

Death is the mother of beauty; hence from her
Alone, shall come fulfilment to our dreams
And our desires (V). [41]

Finalmente ella oye, en medio del silencio, una voz que parece decirle que el valor real no está más allá de este mundo, en algún reino espiritual separado; estriba en vivir una vida que termine en una tumba. El problema termina con una descripción del lugar donde vivimos, un lugar de muerte y mutación, en el que encontramos todo lo valioso que encontramos:

We live in an old chaos of the sun,
Or old dependency of day and night,
Or island solitude, unsponsored, free,
Of that wide water, inescapable.
Deer walk upon our mountains, and the quail
Whistle about us their spontaneous cries;
Sweet berries ripen in the wilderness;
And, in the isolation of the sky,
At evening, casual flocks of pigeons make
Ambiguous undulations as they sink,
Downward to darkness, on extended wings (VIII). [42]

La geografía de nuestro mundo está estructurada a partir de su final; la luz aparece como luz contra esas tinieblas, el grácil movimiento de esta vida, contra el vacío absolutamente inmóvil.

Este argumento no se opone al temor de Nikidion a la muerte. Le dice que ese miedo es oportuno porque se basa en creencias verdaderas acerca de la negatidad de la muerte y el valor de la vida. Pero le recuerda la función positiva de ese miedo, como expresión adecuada de su conciencia de las condiciones constitutivas del valor finito humano. Le dice que no aborrezca su temor, que no lo use como excusa para huir de los asuntos humanos, sino que, en lugar de ello, vea su justa causa como una condición de sus mejores posibilidades. Cuando la primavera nos trae su cíclica secuencia de bellezas, dolores y temores, Nikidion, siguiendo este argumento, abrazará el dolor y el temor junto con el placer; pues verá cómo están inter-

conectados. No evitará las circunstancias que evocan el miedo ni tratará de organizarse una vida a medida de la que el miedo esté ausente. Porque sabrá que el miedo va unido a la concepción del bien que ella, previa reflexión, hace suyo. Hemos de hacer hincapié en que esto no significa que ella vea la muerte como algo bueno o que deje de luchar contra ella. Porque la muerte no sería la clase de límite constitutivo de valor que es en la vida humana si no fuera un límite que hubiera que admitir con ecuanimidad. Sería mejor llamarla madrastra que madre de la belleza. Nikidion seguirá temiéndola y evitándola, y considerará racional obrar así. Eso quiere decir que, aun temiéndola y evitándola, no condenará sin más la condición mortal misma ni imaginará la condición propia de los dioses como superior en mérito.

Si hubiera de morir prematuramente, este argumento tendría poco que decirle. Semejante muerte es algo terrible y es una razón para reaccionar con rabia y con miedo. A medida que ella llegara al momento que en su época histórica suele asociarse con la vaga idea de «una vida completa», el tiempo vaga pero implícitamente asociado con su planificación de la vida, podría ver la llegada de la muerte con un sentimiento menos negativo. Y, sin embargo, mientras tenga en marcha actividades valiosas, tendrá justificación para temer la muerte.

El argumento es incompleto. Pues en último término debería investigar, no sólo la muerte, sino también otros límites: la vulnerabilidad del ser humano al dolor y la enfermedad, nuestra necesidad de alimento y bebida, nuestra exposición a accidentes de diversos tipos, nuestra venida al mundo como frágiles infantes que dependen por completo del amor y la benevolencia de los demás, nuestra necesidad, a lo largo de toda la vida, del respaldo y el amor de otros. Todas esas cosas, vistas en cierto modo, son limitaciones; y sin embargo todas podrían verse plausiblemente como condiciones necesarias de algún tipo de valor específicamente humano; quizás, en algunos casos, como algo más (como una parte constitutiva de la relación o actividad valiosa). Todo esto podría ser una continuación apropiada y natural

del argumento terapéutico, aunque no puedo desarrollar aquí esas cuestiones. [43]

En este argumento, juntamente con el argumento de la población, tenemos la base para una terapia verdaderamente naturalista del miedo a la muerte. Es el desarrollo adecuado de las partes naturalistas del argumento de Lucrecio, libre de su conflictivo compromiso con la trascendencia. Puede afirmar que hace lo que Epicuro decía que deseaba: «Hacer placentera la mortalidad de la vida, no añadiendo un tiempo ilimitado, sino eliminando el ansia de inmortalidad». La discípula verdaderamente naturalista de Lucrecio debería, a mi modo de ver, preferir esta terapia, que no elimina el miedo, sino que lo equilibra y contrapesa con otras reflexiones que habrían de reducir su poder paralizante.

VIII

Pero estos argumentos compensatorios y paliativos no eliminan, como el de Lucrecio, todo temor; y Lucrecio ha sostenido que, mientras el miedo a la muerte no sea completamente eliminado, tendrá muchas malas consecuencias para la vida humana. Ahora, por consiguiente, hemos de volver al diagnóstico epicúreo, preguntando si las malas consecuencias del miedo aparecerán en la vida de Nikidion si ella decide aceptar nuestra terapia modificada.

Las malas consecuencias del miedo a la muerte eran de cuatro tipos: dependencia respecto de la religión; incapacidad de disfrutar de otros placeres (rematada, en el caso extremo, por un radical odio a la vida); comportamiento absurdamente frenético y ansioso, junto con el sentimiento subjetivo de arrastrar un gran peso o carga; y, por último, diversas formas de condiacta nociva e inmoral tendentes a lograr una especie de inmortalidad mundana en forma de dinero, poder y reputación. Estas categorías están íntimamente relacionadas. La religión, por ejemplo, se condena no sólo porque es falsa e irracional, sino también porque nos hace odiar nuestras actividades huma-

nas e inspira diversas formas de acción inmoral. La conducta inmoral aumenta el miedo a los dioses y a su vez, por tanto, nuestra dependencia de la religión. La conducta frenética viene provocada por un deseo de huir de uno mismo, es decir, por odio a nuestra existencia meramente mortal; está estrechamente ligada, pues, a la incapacidad para disfrutar. ¿Cuál será la relación de Nikidion con esta maraña de consecuencias?

El sometimiento a la religión, según el persuasivo análisis de Lucrecio, era provocado no tanto por el miedo a la muerte *simpliciter* como por la creencia de que ese miedo es una flaqueza y que los dioses viven mejor porque viven sin él. Al inspirar en Nikidion un amor a lo frágil y humano de la vida humana, un amor, por inestable y difícil que sea, a los límites mismos que la separan de los seres divinos, los argumentos terapéuticos modificados deberían actuar contra la vuelta a la religión, posibilitándonos vivir donde estamos, con alegría y no con odio. En efecto, puede decirse que sólo esta terapia modificada rompe realmente las ataduras de la religión: la terapia lucreciana simplemente hace que nos volvamos hacia una nueva imagen de la divinidad, una nueva forma de odio a uno mismo. La preocupación de Nikidion por el conjunto de la naturaleza debería reducir aún más la función desempeñada por la religión ultramundana en su vida. Porque sospechará (siguiendo los demás argumentos de Lucrecio acerca de la mente y la religión) que no es coherente con una concepción verdadera del todo ni buena para la vida del todo.

Otro tanto cabe decir de la relación entre el temor y los otros goces y actividades de Nikidion. Dado que ella no relaciona el miedo a la muerte con un condición débil o mala, que haya que superar a toda costa, no dejará que anule su goce de las diversas bellezas que contiene la vida humana. En efecto, observará reflexivamente, como antes no había hecho, la profunda interrelación entre gozo y temor; y no se sentirá inclinada, por tanto, a dejar a un lado sus placeres en una ansiosa búsqueda para poner fin al temor. Aquí, una vez más, podríamos decir que este argumento terapéutico funcio-

na mejor que el de Lucrecio: porque exige que Nikidion deje a un lado la mayoría de sus valores, placeres y actividades previos en nombre de una vida divina. (Esto nos brinda una razón más para que nuestro argumento crítico verse sobre el valor, así como sobre las estructuras del deseo: pues sólo una defensa basada en el valor pondrá en evidencia hasta qué punto Epicuro ha reducido de hecho el alcance de la vida de Nikidion.) La perspectiva del todo intensificará, en general, los placeres de Nikidion en lugar de rebajarlos. Eliminará aquellos placeres que puedan perjudicar al todo o negar su importancia. Pero esto parece más una buena que una mala consecuencia. Y añadirá a su vida el gran gozo y valor de la comprensión del mundo, seguramente uno de los mayores placeres al alcance de una vida humana; tanto mayores, según parece, para una vida humana que se inserta en el mundo en lugar de apartarse de él.

El sentimiento de arrastrar una carga y la consiguiente actividad frenética fueron producto, ante todo, de la ignorancia y la negación de uno mismo y de su condición real. La terapia de Nikidion no sólo elimina la ignorancia, sino también el odio a los límites humanos que provoca la negativa. Una persona que se ama a sí misma y sus límites como constitutivos de ella misma no tiene motivo alguno para huirse. Y aquí podemos decir, una vez más, que sólo la terapia modificada puede ir realmente a la raíz del problema. Epicuro nos permite odiarnos y huir de nosotros mismos. Promete un destino seguro y pacífico; pero no hay duda de que es el término de una fuga, una orilla desde la que uno observa, con alivio, a los demás pobres mortales que siguen siendo ellos mismos. Puesto que nuestros argumentos no han anulado el miedo y han insistido en el valor humano del dolor y la inquietud, en la vida de Nikidion seguirá habiendo alguna actividad inquieta y esforzada. Ella no logrará, ni se esforzará por lograr, la completa ataraxía. Pero esto parece bueno y humano. Y no parece absurdo o huero, una vez que se ve en ello, como lo ve la terapia, una parte natural y valiosa de la vida humana.

Finalmente volvemos a las maneras como los mortales buscan la inmortalidad mundana y las formas de perjuicio e inmoralidad resultantes de ello. Ésta parece ser la acusación lucreciana a la que más difícil nos resulta responder, pues podría pensarse que, al confinar al ser humano en el mundo humano, al negarle tanto la trascendencia epicúrea como la religiosa y dejarlo con la sensación de dolor por su propia finitud, hemos aumentado enormemente su motivación para emprender esas acciones nocivas, mientras que la vida epicúrea, aunque no humana, es también benigna.

Debemos señalar aquí, una vez más, que la terapia propuesta es valorativa, no simplemente descriptiva de los deseos humanos. Y ello forma parte de una indagación valorativa más general, que incluiría un examen riguroso del valor del dinero y el poder en la vida humana. Debido a ello, esta terapia, a diferencia de una concepción que se limitara a un análisis del deseo, puede señalar, a medida que se desarrolla, que entre las formas humanas de luchar contra los límites humanos hay unas mejores y más valiosas que otras. Las formas representadas por el poder, la reputación y el dinero están entre las más absurdas desde el punto de vista prudencial, puesto que basan el esfuerzo y la imaginación humana en bienes externos e inestables. Pero son absurdas también de un modo más profundo: porque intentan extender la vida de una persona más allá de ella misma empleando vehículos que son, por su naturaleza impersonal, inadecuados para expresar la identidad de la persona que trata de proyectarse a través de ellos. Y están también entre las valorativamente más pobres, pues encauzan la intensidad de la actividad humana hacia un objeto externo que no puede ser realmente más que un medio para la actividad.

En este punto observamos algo sorprendente: en su examen de las consecuencias, Lucrecio no ha llegado a considerar en absoluto la posibilidad de que el miedo a la muerte pueda tener también algunas consecuencias buenas en la vida humana. Ante todo, de una manera muy obvia, ese miedo conduce a la autopreservación: pues motiva un comportamiento prudente y cauto

hacia nosotros mismos y los demás, así como la capacidad de sentir dolor motiva comportamientos que evitan el daño corporal.[44] Es muy probable que criaturas que carecieran por completo de ese miedo sufrieran accidentes. Epicuro señalará que la autoconservación sería una consecuencia buena únicamente si la muerte fuese mala, que es precisamente lo que niega. Pero, con todo, nuestra capacidad de gestionar nuestras vidas de manera estable y que garantice nuestra conservación parece estar ligada a otros fines epicúreos (y lucrecianos) valiosos, tales como la formación de comunidades políticas, de vínculos de familia y de amistad, y por supuesto al objetivo de verse libre del dolor mismo (pues las criaturas sin la cautela de la autoconservación recibirán daño más a menudo y sufrirán más). De manera que no es evidente que Epicuro pueda descartar esta consecuencia como moralmente irrelevante, incluso dentro de su propia concepción del bien.

Más importante todavía, el argumento de Lucrecio, al hablar de los modos como la gente trata de llegar a ser inmortal en esta vida, ha omitido muchas formas de actividad humana expresiva que los humanos han escogido como vehículos de su propia prolongación. Esto es, ha omitido todas aquellas formas que parecen beneficiosas o incluso muy buenas, todas las formas descritas por la Diotima de Platón en su reflexión acerca de la manera como la conciencia de mortalidad estimula el deseo de generar valor.[45] Entre esas formas figura la generación y crianza de hijos, la creación de obras de arte, la creación de buenas condiciones políticas y sistemas de leyes, la creación de ideas y las investigaciones científicas o filosóficas; en resumen, la creación de toda la belleza y el valor mundano que expresa la identidad propia del creador y en el cual éste puede, de un modo específicamente humano, seguir viviendo en el mundo después de la muerte. El agente epicúreo debe rechazar esta búsqueda de una inmortalidad humana desarrollada históricamente, del mismo modo que rechaza la búsqueda de la inmortalidad en las posesiones. La única inmortalidad que puede contar para él es la del divino pensamiento del momento singular. Por otro lado se ve precisa-

do, como un dios, a «mirar todas las cosas con mente serena»: todas las cosas, incluido el sufrimiento humano, la injusticia, la ausencia de belleza. Así, aun cuando no se le prohibiera buscar esta clase de prolongación de sí mismo, le faltarían los demás motivos para la creación que la mayoría posee. El temor y la insatisfacción de Nikidion, combinados con su amor y su preocupación por los asuntos humanos, le proporcionarán, por el contrario, un poderoso conjunto de motivos para la creación de valor mundano.

Describiendo la contribución del difunto Keats a la composición de *Adonais*, Shelley escribe que, a través de su obra, Keats ha logrado seguir presente en el mundo de la naturaleza, como una parte dinámica de dicho mundo. [46] El poeta constata con gran alegría que, de esa manera particularmente apropiada y humana, Keats no ha muerto:

> *He lives, he wakes — 'tis Death is dead, not he;*
> *Mourn not for Adonais. — Thou young Dawn,*
> *Turn all thy dew to splendour, for from thee*
> *The spirit thou lamentest is not gone (XLI).* [47]

Nikidion puede responder a esta alegría; y, al responder, tratar de hacer en su propia vida una contribución similar al cambiante mundo. Aunque no tiene por qué hacerlo en forma de grandes obras maestras. Quizá podría hacerlo simplemente viviendo en una familia y una comunidad y dándoles a éstas lo que ella misma da al todo: al igual que, en el poema de Stevens, las gentes que viven juntas en la naturaleza y en la sociedad

> *shall know well the heavenly fellowship*
> *Of men that perish and of summer morn (VII).* [48]

Si creemos que ésta es una buena manera de vivir con nosotros mismos y con otros, tenemos razones para no elegir la terapia epicúrea.

El argumento de la población aumenta la motivación de Nikidion para desarrollar una actividad creativa. Porque dicho argumento le dice que ha

de vivir su vida con espíritu solícito hacia sus congéneres y hacia los demás seres vivos. Pensando así, será menos probable que camine hacia la muerte en silencio; porque deseará, antes de la muerte, dar algo de sí misma al todo y al futuro, de la manera que más cuadre a su naturaleza: como madre, como científica, como poetisa, como justa legisladora. Sus motivos altruistas y egoístas casan bien entre sí. Así como ella busca para sí misma continuidad en la historia y en la naturaleza, así tratará al mismo tiempo de darle continuidad a la historia y a la naturaleza. El epicúreo, en cambio, dotado de una preocupación por el todo, pero demasiado divinizado como para poseer los motivos para crear que proceden del miedo a la muerte, no dará a sus propios objetivos altruistas la mejor clase de servicio.

Podemos, creo, ir más allá. No está en absoluto claro que el tipo de interés por el todo que la voz de la naturaleza demanda sea siquiera compatible con la perspectiva divina sobre la vida que Lucrecio recomienda en otros lugares. Al estar tan por encima y tan más allá de las inquietudes mortales, el epicúreo curado parece no tener razón alguna para entrometerse en los asuntos del mundo, no más que la razón que tienen para ello los dioses epicúreos; y ciertamente éstos no tienen ningún interés en aliviar el sufrimiento de otros mediante una actividad creativa. Tanto el sentimiento de camaradería como el sentido de la propia finitud son, de conformidad con la concepción epicúrea de los dioses, motivos para la actividad creativa en favor de otros, motivos que se hallan ausentes de las vidas de los dioses. No está claro, por tanto, que el epicúreo pueda escuchar la voz de la naturaleza, siquiera en una pequeña medida, y cuidarse del todo y de sus seres, presentes y futuros.

Es muy revelador que, cuando Lucrecio habla de su propia vocación poética, alude a esas dos motivaciones no epicúreas: [49] al sentimiento de camaradería en el libro I, cuando habla de la Venus de la naturaleza, diosa del «entero género de los vivientes», como patrocinadora de sus esfuerzos poéticos; al deseo de dejar una huella en la vida humana, cuando en los libros I

y IV habla de su deseo de un elogio apropiado, un deseo que «golpea mi corazón con áspero tirso dionisíaco» (I, 922-923), incitándole a «buscar para mi cabeza una ilustre corona de un material con el que las Musas nunca antes han coronado sien alguna» (I, 929-930 = IV, 4-5). Éste no es, claro está, el mal amor a la fama y al poder al que Lucrecio apunta en su ataque al miedo: pues el poeta deja suficientemente claro que lo que desea es la fama por una actividad buena y por ayudar a otros que necesitan ayuda. Su deseo no quedaría satisfecho con cualquier clase de fama no ganada de ese modo. Pero se trata, de todos modos, de un fin creativo y altruista que encaja mal en el proyecto epicúreo de alejar al agente de toda preocupación por el mundo humano y sus accidentes. Si parece de muy diversas maneras ser el cumplimiento apropiado de lo que exige la voz de la naturaleza según Lucrecio, nos revela también claramente, como ninguna otra cosa en el poema, la profundidad de la tensión entre esa voz y la voz de la trascendencia divina. Y el hecho de que un poeta oficialmente comprometido con la trascendencia divina no pueda, o no quiera, explicarnos sus actos en función de ese compromiso nos demuestra lo difícil que resulta ver esa trascendencia como condición suficiente de una buena vida humana.

Capítulo 7

«CON PALABRAS, NO CON ARMAS»: LUCRECIO ACERCA DE LA CÓLERA Y LA AGRESIÓN

I

If from the earth we carne, it was an earth
That bore us a part of all the things
It breeds and that was lewder than it is.
Our nature is her nature. Hence it comes,
Since by our nature we grow old, earth grows
The same. We parallel the mother's death,
She walks in autumn ampler than the wind
Crics up for us and colder than the frost
Pricks in our spirits at the summer's end,
And over the bare spaces of our skies
She sees a barer sky that does not bend.

II

The body walks forth naked in the sun
And, out of tenderness or grief, the sun
Gives comfort, so that other bodies come,
Twinning our phantasy and our device,

And apt in versatile motion, touch and sound
To make the body covetous in desire
Of the still finer, more implacable chords.
So be it. Yet the spaciousness and light
In which the body walks and is deceived,
Falls from that fatal and that barer sky,
And this the spirit sees and is aggrieved.

WALLACE STEVENS,
«Anatomy of Monotony» [1]

I

Batalla. Cortan los falcados carros los miembros del guerrero encarnizado con tanta rapidez en la pelea, que se ve palpitar aquella parte cortada por el suelo antes que el alma cogida del dolor su falta sienta: bien la celeridad del mal le robe el sentimiento, o bien que el alma entera con el recio combate enardecida lo restante del cuerpo sólo emplea en dar o prevenir mortales golpes, su brazo izquierdo y su broquel perdidos por entre los caballos. Otro ignora haberse destrozado por las ruedas y las hoces rapaces. Presuroso los muros escalando, éste no advierte que en tierra se cayó su mano diestra: aquel otro procura erguirse sobre la pierna cortada, cuando al lado agita el moribundo pie los dedos en el suelo. Y, cortada la cabeza, calor y vida el tronco conservando, un semblante animado guarda en tierra (III, 642-655).

Bosque. Muchos mortales, cogidos y desgarrados con feroces dientes, un pasto vivo daban a las fieras, y los bosques y montes y las selvas llenaban de gemidos espantosos, viendo que sus entrañas palpitantes en un sepulcro vivo se enterraban (V, 988-993).

Batalla. Cortan los falcados carros los miembros del guerrero encarnizado con tanta rapidez en la pelea, que se ve palpitar aquella parte cortada por el suelo antes que el alma cogida del dolor su falta sienta: bien la celeridad del mal le robe el sentimiento, o bien que el alma entera con el recio combate enardecida lo restante del cuerpo sólo emplea en dar o prevenir mortales golpes, su brazo izquierdo y su broquel perdidos por entre los caballos. Otro ignora haberse destrozado por las ruedas y las hoces rapaces. Presuroso los muros escalando, éste no advierte que en tierra se cayó su mano diestra: aquel otro procura erguirse sobre la pierna cortada, cuando al lado agita el moribundo pie los dedos en el suelo. Y, cortada la cabeza, calor y vida el tronco conservando, un semblante animado guarda en tierra (III, 642-655).

Lecho. Los amantes sus dientes clavan cuando se besan en los labios, porque no tienen un deleite puro; secretamente son aguijoneados a maltratar aquel objeto vago que motivó su frenesí rabioso (IV, 1079-1083).

Batalla. Toros, jabalíes y leones, guiados por sus amaestradores, avanzan contra el enemigo humano. Al olor de la sangre caliente, enloquecen, no haciendo distinciones. Una leona, lanzando su cuerpo de un salto, desgarra el rostro de un soldado que avanza. Otra agarra a un incauto por detrás, desgarrándolo con sus curvas zarpas. Los toros revientan los blandos vientres de los caba-

llos. Los jabalíes clavan sus colmillos en sus antiguos amos, tiñendo de sangre sus armas aún sin usar. Por doquiera heridas, ruido, carreras, terror, tumulto. ¿Ocurrió esto realmente? ¿No previeron el desastre que se iba a producir? Quizá sea mejor decir que ocurrió en algún otro mundo posible, no en éste. Pero si ocurrió, no lo hicieron tanto para obtener una victoria como para infligir el mayor daño posible al enemigo y, desesperados, perecer ellos mismos (V, 1308 y sigs.). [2]

La cólera es un tema que aparece menos abiertamente en primer plano, en el poema de Lucrecio, que el miedo y el amor. No hay ningún libro del poema, ninguna discusión extensa, dedicado al diagnóstico de las pasiones que provocan la conducta agresiva ni a su terapia. Y, sin embargo, la obra está plagada de escenas brutales de agresión, de forma que la atención del lector se dirige de manera repetida y obsesiva a la omnipresencia de la violencia en la vida humana. El poema empieza, y debe su origen a ello, con una tregua temporal en la guerra, cuando Venus, distrayendo a Marte de la matanza, permite al poeta y a su discípulo Memmio apartar su atención de la crisis de la República y fijarla en la filosofía (I, 41-43). Y termina con una feroz disputa sobre los cadáveres de los muertos en la epidemia (VI, 1278-1286). A lo largo de todo el poema, los efectos de las agresiones sacuden la sensibilidad del lector con un lenguaje más gráficamente físico que cualquier expresión dedicada a la descripción del miedo o el pesar. «Desnudos e inermes se rendían fácilmente a gente armada» (V, 1291-1292): y el poema está obsesionado con escenas de destripamiento, vaciado y desgarro, escenas en que lo que es blando y sin protección cede ante la intrusión de lo duro y fuerte. Si una función central del argumento terapéutico epicúreo es presentar las enfermedades del alma con un lenguaje vívidamente aterrador, no hay ninguna otra enfermedad a la que se preste más atención. El cuerpo humano se presenta al lector como algo blando e inerme, indefenso en el mundo de la naturaleza, sujeto a todo tipo de violencias. Y el alma humana, al no ser una sustancia inmutable incorpórea, sino un objeto físico blando y divisible, puede también ser desgarrado, por lo que vive en la inseguridad. Al mismo tiempo, sin embargo, el ser humano es uno de los seres más peligrosos, más violento que cualquier bestia feroz, un ser que puede crear ho-

rrores de destrucción y pesadilla. Las pasiones agresivas que desgarran el alma de este ser desde dentro (V, 45-46) —mucho más horribles, según Lucrecio, que los monstruos de la mitología y las bestias de la naturaleza— lo convierten en un azote para el mundo, un peligro para sí mismo y para los demás.

Por encima de la carnicería, delicados y, sin embargo, invulnerables, inalcanzables tanto por la gratitud como por la cólera, viven los dioses epicúreos, en una vida de suprema paz. La paz de los dioses descansa sobre su completa seguridad. Puesto que no están ni son de este mundo, pueden permitirse ser blandos en lugar de duros, serenos y no agresivos, apaciblemente ociosos más que arteramente industriosos. Pero su situación no es la nuestra. ¿Hay, entonces, algún modo de que los seres humanos puedan vivir en paz, protegiendo al débil sin violencia, dando y recibiendo amor y placer sin agresión, amables en un mundo inseguro?

Trataré de mostrar la profunda y decisiva importancia de esta cuestión para el *De rerum natura* en su conjunto. Examinaré el contraste que establece Lucrecio entre la situación de los dioses y la de los humanos, preguntando cómo conecta estas observaciones metafísicas con una exposición de los orígenes de la agresión. La violencia agresiva se mezcla de manera compleja con muchas empresas humanas y con otras pasiones complejas; por ello voy a examinar más de cerca dos de esas conexiones: las agresiones relacionadas con el miedo a la muerte y las agresiones del amor erótico. Examinaré luego la explicación que da Lucrecio de los orígenes de la civilización en el libro V, para concluir con el inquietante pasaje acerca de los animales salvajes en la guerra. Lucrecio muestra aquí cómo los intentos humanos de proteger los frágiles límites del cuerpo pueden llevar, por un lado, a la ternura, el placer y la justicia, pero también, por otro y de múltiples maneras, al sadismo y a la carnicería. Finalmente, trataré de descubrir cuál es la recomendación terapéutica de Lucrecio según su exposición y su presentación poética de la callada guerra de la filosofía contra la violencia, guerra librada

«con palabras, no con armas»: única guerra, se afirma, en la que un ciudadano romano puede obtener un verdadero triunfo.

II

Antes de acercarnos al retrato que Lucrecio hace de la cólera, tenemos que hacernos una idea de su contexto filosófico. La concepción epicúrea en que basa su exposición es peculiar, lo que hace que su planteamiento de la terapia de la cólera diverja, en algunos aspectos, de planteamientos paralelos de los estoicos y de Aristóteles. Pero también comparte con esos planteamientos algunos rasgos que pueden inicialmente resultarle extraños a un lector moderno. Por esas dos razones, hemos de examinarlo cuidadosamente para ver hasta qué punto choca con nuestras propias intuiciones.

La mayoría de las observaciones conocidas de Epicuro acerca de la cólera tienen que ver con la caracterización de los dioses. Pero esas breves observaciones bastan para darnos una idea general de cómo entendía él la pasión y su relación con el comportamiento agresivo. Este planteamiento queda confirmado y complementado por el Perì orgēs (*Sobre la cólera*) de Filodemo, una de las principales fuentes de información sobre la teoría epicúrea de las emociones. [3]

El análisis epicúreo de la cólera se centraba, al parecer, en la conexión entre la cólera y las creencias acerca del valor de los objetos externos que pueden resultar dañados por la actuación de otro. Como en el análisis aristotélico, la cólera se ve asociada con ciertas sensaciones características: ante todo, para los epicúreos, sensaciones de calor, hinchamiento e irritación (Fld., *O*, VIII, 20-27); pero su estructura cognitiva se considera mucho más importante, fundamento de las sensaciones y objeto de la terapia. Porque si uno no piensa que las cosas externas que pueden resultar dañadas tengan demasiada importancia, no creerá que los daños, cuando se produzcan, tengan tampoco demasiada importancia, y entonces, sostiene Filodemo, o bien uno no sentirá cólera en absoluto, o bien tendrá sólo un breve y ligero arre-

bato de ira (*O*, XLII, XLIV, XLVII-XLVIII, XLIX). De este modo, se considera que la cólera se apoya en un estado de exposición y debilidad en que la persona, tras haber consagrado una gran parte de sí misma a las cosas vulnerables de este mundo, está, consiguientemente, sujeta a cambios de la suerte. Y la cólera está muy estrechamente conectada, en su base cognoscitiva, con otro grupo de pasiones. Su pariente más próxima, subrayan tanto Epicuro como Filodemo, es la gratitud. Pues los mismos afectos que dan lugar a la cólera si las acciones de otros demuestran ser malévolas, dan paso, en cambio, a la gratitud [4] si los otros llegan a portarse bien. Las dos pasiones se contraponen tanto en naturaleza como en grado (*O*, XLVI): si se tiene la una, se tiene la otra; y si se tiene sólo una pequeña parte de una, se tendrá una parte correspondientemente pequeña de la otra (XLVIII). Los dioses, al hallarse en un estado de autosuficiencia, carecen de ambas (Epicuro, *KD*, 1). La *Carta a Heródoto* añade que la disposición a la cólera y a la gratitud se relaciona tanto con el miedo como con la necesidad (77).

He hablado de la cólera. Mi tema, sin embargo, no es sólo la cólera, sino también la agresión. Y, de hecho, los principales análisis antiguos de la orgē, o *ira*, [5] entienden que dicha pasión es, o entraña, no sólo la emoción reactiva en la que solemos pensar cuando pensamos en la cólera, sino también un componente de agresión activa. Pues esos análisis consideran que una parte esencial de lo que la propia cólera *es* consiste en un deseo de que el agresor original sufra. Aristóteles definió la cólera en función de dos creencias: la creencia de que uno ha sido ofendido y la creencia de que la represalia sería algo bueno; la primera va acompañada de un sentimiento doloroso, la segunda, de placer. Para los estoicos, que clasifican las pasiones en función de si los juicios que las acompañan se refieren al presente o al futuro y de si la situación contemplada se percibe como buena o como mala, la cólera no queda clasificada, según podríamos suponer con la mayor naturalidad, como un juicio sobre un mal estado de cosas presente. En vez de eso se coloca en la categoría de lo bueno/futuro, como una forma de as-

piración a un bien futuro, es decir, el castigo del agresor. [6] El análisis epicúreo de la cólera hace también del deseo de que el causante del daño sufra una parte esencial de lo que la cólera misma es. Filodemo insiste en que la persona airada piensa que el sufrimiento del agresor es bueno, incluso bueno en sí mismo.

¿Cómo funcionan estas conexiones? No se trata, claro está, de una simple reacción psicológica automática, un estímulo hiriente que provoca mecánicamente un contraataque defensivo. Las conexiones se establecen en el plano cognoscitivo. La exposición de Filodemo traza el siguiente cuadro. Si yo creo que A me ha infligido voluntariamente un daño sustancial, es natural pensar que sería una buena cosa que A fuera castigado, que sufriera por lo que ha hecho. Análogamente, por lo que respecta a la gratitud, la idea de que A se ha apartado de su camino para ayudarme se vincula naturalmente a la idea de que estaría bien que a A le ocurrieran cosas buenas; y Filodemo parece sostener que ese deseo forma parte de lo que es la gratitud. Aristóteles insistía en que no ser capaz de tener los deseos y proyectos característicos de la cólera es un signo de «esclavitud»: dejarse «pisotear» por otros sin replicar de alguna manera es prueba de una percepción deficiente de la propia valía (*EN*, 1126a3-8). Entiende la cólera como una cierta forma de autoafirmación vengativa; entraña en sí misma un contraataque. Epicuro (según nos informa Filodemo) parece estar de acuerdo con eso, analizando el elemento de represalia como un deseo de que el agresor sea castigado.

Para los lectores cristianos y poscristianos estas conexiones parecen sospechosas (pues nos hemos acostumbrado tanto a la idea de poner la otra mejilla a la agresión que podría parecer natural de entrada suponer que uno podría estar muy airado, incluso con razón, sin desear hacer daño como respuesta. [7] Creo, no obstante, que los análisis antiguos no están, después de todo, tan alejados de nuestras propias creencias si los examinamos con más atención: que si es realmente la cólera de lo que estamos tratando, y no simplemente de la conciencia de haber sido ofendido, ello entraña un deseo ne-

gativo dirigido contra el agresor. Pero antes de que podamos ver esto, debemos hacer algunas matizaciones. Primero, es importante tener presente que la cólera no tiene por qué ponerse en acto para tener el rasgo en cuestión. Lo que el análisis exige es un deseo de que el otro sufra, no una acción de represalia, que uno podría, por múltiples razones, decidir no llevar adelante. Lo que se afirma es, simplemente, que estar airado con alguien no es sólo reprocharle que haya cometido una ofensa voluntaria, sino también desearle mal. Segundo, el mal que se desea puede no ser algo tan dramático como la muerte o la tortura corporal. Puede ser mucho más sutil: un castigo legal; un castigo divino en la otra vida; una vida que acabe mal y en que el mundo reconozca la maldad de la persona en cuestión; el reconocimiento de la terrible ofensa que uno ha infligido; o quizás incluso seguir siendo la mala persona que es (tal es la base de la representación que hace Dante del infierno). Una vez comprendemos que los malos deseos pueden adoptar todas esas formas complejas y sutiles, la afirmación de que algún mal deseo es esencial para la cólera parece mucho más plausible. Tercero, un diagnóstico de la cólera y los malos deseos puede resultar un asunto tan complejo y a largo plazo como lo es, según Lucrecio, el diagnóstico del miedo a la muerte. Aunque el análisis de Lucrecio no hace referencia explícita a creencias inconscientes en conexión con la cólera, excepto en la medida en que se analiza en conexión con el miedo a la muerte, no hay razón para no hacer extensivo el análisis más en general al estudio de la cólera (interpretando una pauta de conducta más amplia como reveladora del deseo de que el otro sufra, aun cuando este deseo no resulte de entrada transparente ni siquiera para el agente). Por último, la cólera puede surgir en el contexto de un amor, y así resultar extraordinariamente difícil separar sus deseos de otros más generales que tienden al bien del objeto.

Teniendo presentes estas matizaciones, a fin de calibrar la distancia que separa la concepción epicúrea de algunas de las nuestras —y, de este modo, comprender mejor aquélla—, consideremos algunos supuestos contraejem-

plos de la afirmación epicúrea de que la cólera entraña el deseo de un mal para el causante del daño. O, mejor, imaginemos cómo podría considerarlos Nikidion cuando ponderara la definición epicúrea al comienzo de su educación filosófica. Pero dado que aquí, una vez más, la imaginaremos establecida en Roma, [8] y puesto que el tema de la cólera parece haber tenido una especial importancia en el epicureísmo romano, [9] a la luz de preocupaciones típicamente romanas, imaginémonos ahora a Nikidion ponderando la definición a la luz de ejemplos romanos.

Imaginar esta transición exige también que la imaginemos en un mundo en que la conducta agresiva es muy admirada, en que el poder militar y la audacia del buen comandante son valores humanos fundamentales, mientras que la indolente inactividad es la opción más despreciable. Es un mundo donde el ser humano se define como superior a las bestias por su esfuerzo en aras de la victoria, por su duro trabajo agrícola, por sus empresas marítimas y militares: en resumen, por sus empeños prácticos, normalmente de carácter competitivo, más que por cualquier ejercicio más ocioso y reflexivo. En ese mundo, Lucio Catilina, el célebre subversivo de la época de Lucrecio, difícilmente puede ser calificado de villano por el historiador Salustio (una valiosa fuente para las creencias morales ordinarias vigentes en el siglo I a.C.), sin que se le describa también como un héroe. Su capacidad de trabajo y su resistencia, su «gran vigor físico y mental», su «mente audaz, flexible y astuta» con sus deseos fuertemente agresivos hacia todo lo elevado (véase Salustio, *Cat.*, 5): todos esos rasgos, esenciales para su supuesta villanía, lo marcan también, para un público romano, como una figura seductoramente atractiva. De hecho, no hay más que leer la enumeración de opiniones morales comunes que hace Salustio al comienzo de su obra para quedar pasmados por la desmedida atención prestada a la agresividad y las virtudes militares. Pues, tras dar un elocuente argumento abstracto acerca de que los seres humanos habrían de distinguirse de las bestias por buscar la virtud, especialmente la virtud de la mente, el historiador continúa diciendo,

sin solución de continuidad: «Pero durante largo tiempo ha habido gran discusión entre los mortales sobre si los asuntos militares progresan mejor por la fuerza del cuerpo o por la virtud de la mente» (1, 5). El sentido del elogio previo de la virtud, pues, parece haber sido el de preparar el camino para un análisis del poderío militar. En este mundo, los héroes son generales, no filósofos. Y cuanto más exitosamente agresivos sean, mejor. [10]

Imaginemos a Nikidion, en ese mundo, enfrentándose a la definición que vincula la pasión reactiva de la cólera con un deseo de perjudicar al ofensor. Es probable que sea menos problemático para ella, dado su contexto, que para nosotros. Pero eso no le impedirá, si es una buena estudiante de filosofía, considerar contraejemplos. De hecho, los romanos que deseaban defender la cólera como un motivo militar a menudo pretendían negar que tuviera malas consecuencias. De modo que, si está ya lo bastante interesada en la concepción de Epicuro como para creer que perjudicar a otros es moralmente sospechoso, querrá preguntar si la cólera, por sí misma, obliga a la persona airada a desear algún tipo de perjuicio. Ella imagina cuatro casos:

Caso 1. Imagina una mujer que es esclava, a quien sus amos maltratan, forzándola a realizar duros trabajos así como a prestar servicios sexuales. Esta mujer, imagina Nikidion, puede estar tan agotada en su espíritu que no sólo no actúe contra sus amos sino que ni siquiera lo sueñe ni lo desee. Nikidion puede pensar, considerando a esta mujer, que uno de los rasgos terribles de su situación es la ausencia de toda respuesta de autoafirmación.

Está claro que aquí Nikidion ha de juzgar que la esclava no siente realmente ira contra su amo. Como las gentes «esclavas» descritas por Aristóteles, ella se está dejando «pisotear». La cólera, en cambio, habría sido una respuesta de autoafirmación y autodefensa. [11] El análisis epicúreo sostiene que, si hubiera habido cólera, también se habría dado el deseo de que los amos fueran castigados de algún modo; cosa que parece muy plausible. Además, el análisis epicúreo permite ver qué errores ha habido. Pues es ob-

vio que la esclava no cree realmente en el valor de su propia integridad corporal. Así, ella no cree realmente que lo que ha resultado dañado sea de gran valor. Es eso lo que impide que se despierte la cólera.

Caso 2. Nikidion piensa ahora en un hombre poderoso en la vida política, un hombre habituado a la lucha agresiva por el honor y la fortuna, pero cada vez más atribulado y privado de alegría por su propia inseguridad. Como el tirano de la *República* de Platón, se ve asaltado por el miedo y la ansiedad, que anulan su capacidad de lucha e, incluso, de acción. Perjudicado por otros, ya no les desea ningún mal, sino que se aparta. Al final acaba odiando la vida pública activa que antes apreciaba y, al odiar su miedo y su ansiedad, se odia también a sí mismo. Si Nikidion ha leído ya el poema de Lucrecio, sabrá que Lucrecio describe a una persona así en el libro III: una persona cuyo odio a la inseguridad le hace desear mal, no a sus rivales, sino a su propia vida.

Esta reacción depresiva ante los daños e incertidumbres es objeto de especial atención en el análisis de Lucrecio: no sólo en el pasaje que acabamos de mencionar, sino también, como argumentaré, en el extraño pasaje sobre la utilización de las fieras en la guerra. Lo que Nikidion debería decir aquí es que hay cólera en esa historia, así como agresión, en forma de deseo de sufrimiento para el responsable; sólo que se piensa que éste es uno mismo, visto como finito, necesitado, inseguro; y la agresión se vuelve entonces hacia dentro. El político se desea de hecho a sí mismo sufrimiento (en último extremo, señala Lucrecio, incluso la muerte).

Caso 3. Nikidion imagina ahora un caso más cercano, un caso que, tal como podemos inferir de los escritos de Musonio Rufo sobre la mujer y la filosofía, [12] debe de haber sido bastante común en la familia romana. Puede ser la historia de varias de sus amigas. Imagina Nikidion una esposa y madre de familia romana a la que su marido le dice que no debe aspirar a una «educación superior», es decir, a estudiar filosofía, pues, dice él, eso la distraería de sus tareas como madre y administradora del hogar. Esto le parece,

en cualquier caso, a Nikidion un perjuicio, porque la mujer queda privada de lo que tanto los estoicos como los epicúreos consideran necesario para alcanzar el fin humano, la eudaimonía. Y, sin embargo, parece fácil imaginar a esta mujer amando a sus hijos y a su marido y no albergando ningún mal deseo contra ellos.

Casos como éste no pueden entenderse bien sin un análisis mucho más elaborado de una pauta de conducta y pensamiento a largo plazo. Quizá Nikidion descubra que la esposa no siente ira: en la medida en que la situación la perjudica, ella percibe los perjuicios como ligeros o triviales. Quizá, de hecho, a pesar de su conocimiento de las opiniones filosóficas acerca de la importancia de la filosofía, ella no comparte esas opiniones, sosteniendo que su propia vida va bien. Quizá, por otro lado, observando más a fondo, se descubra que ella está llena de cólera —acaso sin ser plenamente consciente de ello— y que manifiesta de múltiples formas el deseo de que otros sufran por haberle causado la infelicidad. La agresividad puede manifestarse de muchas y muy sutiles formas en la vida familiar; con frecuencia es difícil reconocerla sin una observación a largo plazo (tanto más que puede ser contrarrestada por el amor). Al igual que en el caso del miedo a la muerte, tendríamos que reunir pautas de conducta, síntomas no explicados y momentos de reconocimiento antes de poder hacer un diagnóstico con un mínimo de seguridad. Pero si Nikidion estuviera convencida de que la esposa reconoce realmente que ha sido perjudicada deliberadamente por su marido, sería natural que buscara aquella pauta de comportamiento agresivo, o al menos de rencorosa malevolencia, que para nuestros fines equivale a la agresión. Es mucho menos probable que podamos obtener una explicación del caso en que atribuimos a la esposa la creencia de que ha sido gravemente perjudicada por acciones voluntarias de su marido *y* le atribuimos un sentimiento de cólera en relación con esa creencia, sin atribuirle al mismo tiempo la opinión de que sería una buena cosa que su marido sufriera de alguna manera por lo que le ha hecho. La atribución de cólera no parece de-

pender, concluiría probablemente Nikidion, del descubrimiento o la postulación de alguna clase de deseo negativo (aunque, como hemos dicho, ese deseo puede adoptar muchas formas).

Caso 4. Nikidion imagina ahora otro tipo común de cólera doméstica: un padre o una madre que se enojan ante el mal comportamiento de un hijo. (Podría haber pensado igualmente en enfados temporales y localizados entre esposos que se aman.) La madre, imagina Nikidion, ama realmente a su hijo; y lo sigue amando y deseándole el bien aun cuando esté enojada. Y lo está realmente, cree realmente que su hijo la ha ofendido de forma deliberada, toma en serio ese acto. Pero ¿le desea necesariamente algún *daño* a su hijo, de manera que entre en conflicto con sus buenos deseos generales?

Cabe distinguir aquí varias posibilidades diferentes. Primero, parece perfectamente posible que ella desee algún castigo correctivo para el hijo sin estar realmente *enojada*; y muy a menudo vemos que la irritación de los padres se detiene sin llegar a ser cólera propiamente dicha, en la medida en que no reaccionan ante la mala conducta del hijo como una amenaza para sus propios fines importantes. [13] A menudo, también, la respuesta no llega a la cólera porque el mal comportamiento del hijo no se ve como plenamente voluntario. [14] Pero supongamos que se da una auténtica cólera grave, cólera que entraña el desestabilizador sentimiento de que los propios fines han quedado gravemente comprometidos por las acciones de otro. Entonces parece plausible pensar que el padre o la madre desee que algo malo le ocurra al hijo: algún sufrimiento, algún obstáculo en la persecución de los intereses propios del niño. Con bastante frecuencia, el amor atemperará este deseo, impedirá que se actúe en consecuencia o lo convertirá en deseo de un castigo que sea amable y educativo en lugar de causar un daño real. Pero creo que a Nikidion le parecerá plausible que el deseo que acompaña a la cólera sea por sí mismo agresivo, que la alteración real del sentido que el padre o la madre tienen de sí mismos daría pie a un deseo que estaría en sí mismo alterado y posiblemente sería difícil de gobernar. Por eso los niños encuen-

tran la cólera tan temible: el miedo es la respuesta adecuada a la percepción del deseo agresivo propio de la cólera. Y ésa es la razón de que la cólera pueda parecer siempre un peligro en la vida doméstica. [15]

Pensando de este modo acerca de la definición epicúrea, Nikidion se sentiría probablemente convencida de que la *ira* es un problema por el que merece la pena que se preocupe cualquiera que esté preocupado por las diversas formas que la conducta agresiva puede adoptar en las relaciones personales y en la sociedad. La guerra civil romana debió de darle motivos evidentes para semejante preocupación. No siendo simplemente una reacción inocua, la cólera es causa de actos dañinos. Y, al examinar la definición junto con Nikidion, hemos podido ver, creo, que la concepción epicúrea no es tan completamente ajena a nuestras propias intuiciones sobre la relación entre cólera y agresión como quizás habíamos supuesto inicialmente, sino un punto de partida razonablemente bueno para el ciudadano de una nación muy diferente pero casi igual de militarista y agresiva.

Un remedio contra los perjuicios de la cólera, según Epicuro, es el autocontrol y la autosuficiencia completos. El sabio, según nos dice la *Carta a Heródoto*, evitará hallarse en cualquier estado de debilidad o necesidad frente a sus congéneres; de este modo logrará evitar tanto la cólera como la gratitud. Filodemo hace una exposición similar. El sabio, que no da mucha importancia a las cosas externas, experimentará a veces breves o ligeros sentimientos de cólera; probablemente, aunque el texto no lo deja del todo claro, en relación con los daños a cosas que (como epicúreo) tiene en justo aprecio, como su salud o su vida o, acaso, sus amigos. Pero la mayoría de las ofensas encontrarán en él una respuesta más tranquila y humana. Siendo, dice Filodemo, el más suave y gentil de los hombres (*O*, XLIV), verá la ofensa como un defecto remediable del ofensor y, si persigue un castigo, lo considerará, no como algo bueno o agradable, sino como necesario para la corrección o mejora (*O*, XLIV; véase DL, 10, 121).

Podemos ver por qué cortar los lazos con el mundo exterior podría ser suficiente para evitar la cólera y la agresión; pero podríamos querer saber si realmente es necesario tanto. Pues la propuesta epicúrea, al menos tal como se la describe en los pasajes que hemos mencionado, parece quedar libre de todo eso. En particular, parece librarse del elemento de proteccionismo y lealtad que constituye una parte importante de la mayoría de las formas ordinarias de intimidad y amor, que podríamos considerar de importancia enorme. A algunas de ellas, además, Epicuro mismo les reconoce gran importancia: pues, aunque es difícil reconstruir su opinión con total seguridad, dada la escasa y aparentemente contradictoria naturaleza de los datos disponibles, la amistad puede ser, en su opinión, no sólo un importante bien instrumental, sino también un fin en sí mismo.[16] Parece haber un toque de frialdad e incluso de brutalidad en la autosuficiencia del sabio, en la dureza con la que niega su dependencia de los demás y limita su dedicación a ellos. Es difícil decir cómo resuelve Epicuro este problema; pero veremos que Lucrecio se enfrenta con él y presenta un cuadro muy complejo de nuestro fin humano, en lo que se refiere a la cólera. Hará una exposición de la terapia de la cólera que apunta a una autosuficiencia familiar y comunitaria, no solitaria, fomentando, en lugar de erradicarlos, los lazos de interdependencia y mutua necesidad entre los seres humanos.

III

«El ser dichoso e inmortal ni tiene preocupaciones él mismo ni las causa a otro, de modo que no está sujeto ni a enojo ni a agradecimiento. Pues tales sentimientos residen todos ellos en un ser débil» (*KD*, 1). De esta manera, la primera de las *Máximas capitales* de Epicuro —primera, por tanto, entre los dichos del maestro que los discípulos habían de memorizar y repetir como su «cuádruple fármaco»— relaciona la fuerza de la autosuficiencia con la ausencia de ira. Y un objetivo fundamental de la enseñanza epicúrea en materia de religión era atacar la idea de que los dioses tienen motivos

para airarse y castigar a los humanos —o, lo que viene a ser lo mismo, para estarles agradecidos y hacerles favores—, como la religión popular les atribuye. Los dioses son seres completos: en eso consiste ser divino, carecer de límites o necesidades. Pero, al ser completos, no tienen interés alguno por nuestro mundo ni necesitan nada de él. Por consiguiente, nada de los que hagamos en nuestro mundo (ni, ciertamente, nada de lo que ocurra en el suyo) puede ser motivo de indignación para ellos. La cólera es fruto de la debilidad y «no se compadece con la felicidad» (*Hdt.*, 77).

Lucrecio acepta esta caracterización y la desarrolla, utilizando la paz de los dioses como contraste con las agresiones del mundo en que vivimos. En efecto, el rasgo de los dioses que con más persistencia resalta es su libertad respecto de las constricciones de la ira. E invita al lector a reflexionar acerca de la conexión entre esta libertad y la vida segura y llena de los dioses, la conexión entre estos últimos rasgos y la naturaleza blanda y delicada de los dioses. Casi al comienzo del libro primero, justo después de la petición a Venus de que conceda a Roma un respiro temporal en la guerra, que permita a Lucrecio escribir su poema y a Memmio dedicarse a él, el poeta describe la naturaleza y situación de los dioses. La yuxtaposición ha parecido en ocasiones demasiado áspera y se han eliminado los versos correspondientes (versos que se repiten en el libro II); [17] pero su pertinencia para las tribulaciones de Roma y la situación del poeta y su discípulo es obvia:

> Pues la naturaleza de los dioses debe gozar por sí con paz profunda de la inmortalidad: de los sucesos humanos apartados y distantes; sin dolor, sin peligro, enriquecidos por sí mismos, en nada dependientes de nosotros: ni acciones virtuosas ni el enojo y la cólera los mueven (I, 44-49 = II, 646-651).

Su situación contrasta enormemente con la de la república romana: menesterosa, en peligro, desgarrada por luchas intestinas. Es natural preguntar cómo podríamos hacer nuestra esa paz y si la filosofía podría darla.

El otro pasaje del poema donde se discute de la naturaleza de los dioses refuerza y desarrolla aún más este enfoque. En el libro II (1090 y sigs.), el

poeta proclama que la concepción epicúrea ha liberado a la naturaleza de unos señores crueles y arrogantes. Los dioses habitan realmente en medio de «tranquila paz» (1093), viviendo «una vida plácida y serena» (1094), y carecen de todo interés en controlar el mundo de la naturaleza o en utilizar la naturaleza para castigarnos. Una vez más, su carácter completo y su tranquilidad van unidas; y ambas cosas tienen que ver con la ausencia de agresión. En otros pasajes se nos dice que los dioses no concibieron este mundo para nosotros: sus bienes no son beneficios, sus aspectos negativos no son perjuicios (V, 156 y sigs.). El libro VI recuerda una vez más al interlocutor la locura que supone imaginar que el «grandísimo poder» de los dioses pudiera llegar a ser contrariado de tal manera que ellos se vieran llevados «por la cólera a preparar duros castigos». Viven «inactivos en tranquila paz», y suponer que «empujan contra nosotros grandes oleadas de cólera» equivale a angustiarse sin necesidad (VI, 71-79).

El libro V nos dice que no es que los dioses estén seguros por el hecho de estar fortificados, ser duros o rudos: en realidad son extremadamente ligeros y delicados, tan delicados, de hecho, que sólo pueden ser percibidos por nuestras mentes, no por nuestros sentidos. Además, a diferencia de las formas platónicas o el dios aristotélico, son seres naturales, compuestos de átomos y vacío, divisibles y, al menos en principio, mudables como todos los demás seres de la naturaleza. Así pues, la descripción de su invulnerabilidad hace hincapié en rasgos que los ponen a salvo en el mismo mundo natural: la finura de su composición física, que les permite eludir los golpes, y el carácter seguro, no agresivo, de su entorno. Al parecer, pueden ser amables porque no viven en nuestra expuesta situación dentro de nuestro peligroso mundo. Sus moradas están muy alejadas de nosotros —en realidad, están lejos de cualquier situación mundana corriente, pues al parecer residen en los *intermundia*, los espacios que separan los distintos mundos— y son muy diferentes de nuestro entorno, delicadas y ligeras como sus cuer-

pos (V, 146-155). En ese mundo, los dioses están completamente libres de turbación:

> Vense las moradas tranquilas de los dioses, que agitadas no son por los vientos, ni los nublados con aguacero enturbian, ni la nieve que el recio temporal ha condensado con blancos copos al caer las mancha; y cúbrelas un éter siempre claro y ríen con luz larga derramada. Bienes pródiga da Naturaleza a las inteligencias celestiales: ni un instante siquiera es perturbada la paz de sus espíritus divinos (III, 18-24).

Poco se nos dice acerca de la naturaleza y el entorno físico de los dioses. No sabemos qué *es* lo que la naturaleza les provee: de qué provisiones tienen, si es el caso, necesidad (nótese también la insistencia en la cuestión de los recursos en I, 48 II, 650) y cómo se alimenta y sostiene, si es el caso, su ser físico divisible. Pero se nos da a entender que su delicada naturaleza exenta de agresividad está relacionada con el hecho de que —aunque físicos y, por tanto, destructibles en principio— viven en un mundo perfectamente adaptado a su suavidad, un mundo delicado que les sirve de apoyo y en el que ni el clima ni enemigo alguno suponen amenaza alguna de violencia.

He basado esta presentación de los dioses epicúreos en lo que Lucrecio nos dice. Sobre algunas cuestiones problemáticas no he adoptado posición. [18] ¿Tienen los dioses una forma sustancial propia o se identifican simplemente con la corriente de *simulacra* que es objeto de nuestra percepción? Si lo primero, ¿cómo se reconstituyen a sí mismos, dado que los *simulacra* están continuamente abandonando su cuerpo? ¿De qué recursos disponen para ello en los *intermundia* y cómo, sin turbación ni esfuerzo, se los procuran? Si lo segundo, ¿qué tipo de existencia, qué tipo de autosuficiencia es ésta? ¿Cómo se supone que puede ser la suya una vida de serena paz? Y una nueva pregunta se plantea: ¿hemos de entender (en el segundo caso) que los dioses no son, en el fondo, más que constructos mentales nuestros? Esta opinión ha sido defendida recientemente con vigor por A. A. Long y David Sedley, quienes sostienen que los dioses funcionan como construcciones humanas de un ideal de felicidad y autosuficiencia. Los humanos intensifican o perfeccionan los rasgos reales de la existencia humana y es este refor-

zamiento imaginario de lo que conocemos lo que da origen a los *simulacra* de los grandes y bellos humanos autosuficientes que llamamos dioses. [19]

El poema de Lucrecio no zanja estas cuestiones. Por un lado, como el interlocutor epicúreo del *De natura deorum* de Cicerón, el poeta portavoz de Lucrecio parece pretender que Memmio crea en la existencia real de dioses con las características descritas. Y la explicación que da el libro V de los orígenes de la religión parece hacer suyas, como pruebas de esa realidad, las preconcepciones que los hombres primitivos tenían de la belleza, la autosuficiencia y la inmortalidad de los dioses (aunque no es en absoluto fácil decir qué rasgos de esas imágenes el poeta da por buenos). Por otro lado, la función de los dioses en el poema es, ante todo, ejemplificar la autosuficiencia y la paz y socavar las doctrinas religiosas que son una amenaza para la paz. En cualquier caso, la elección entre la concepción de Long-Sedley y otras más convencionales no afecta al punto que aquí más me interesa, a saber: que la autosuficiencia de los dioses es una condición que depende de su situación peculiar. Tanto si decimos que son realmente autosuficientes porque habitan en una morada sin amenazas que de alguna manera les permite resistir a la degradación, como si decimos que la gente no puede imaginar un ideal de completa autosuficiencia bajo forma antropomórfica sin imaginarla en condiciones muy diferentes de las que predominan en nuestro mundo, el contraste entre la situación divina y la mortal subsiste, así como sus consecuencias para la cuestión de la cólera.

Veamos, pues, el contraste con nuestro mundo. Éste, afirma Lucrecio, no podría haber sido hecho en beneficio nuestro, pues es, desde nuestro punto de vista, demasiado defectuoso (V, 199). La mitad de su extensión resulta inhabitable a causa de las montañas, los bosques infestados de fieras, las rocas, pantanos y mares que codiciosamente se adueñan de él (V, 200-203). Del resto, dos tercios son inaprovechables por nosotros debido al exceso de calor o de frío. La parte cultivable se cubre de arbustos y monte bajo, a no ser que los humanos trabajen duramente para ararla. Y aunque aremos, las

cosechas se echan frecuentemente a perder por la sequía, las tormentas, las heladas o el viento (204-217). Además, el mundo está lleno de animales salvajes, «hostiles a la raza humana [*genti*]», la «horrible raza [*genus*] de las bestias salvajes», que el mundo nutre y sostiene en tierra y mar (218-220). Los cambios estacionales producen enfermedades; la muerte prematura nos acecha (220-221). La tierra misma, entretanto, envejece, perdiendo la energía vital que es la fuente de nuestro sustento. Y las bestias —en cuya ubicuidad como amenaza para nuestros cuerpos el poema insiste repetidamente (por ejemplo: V, 39-40; V, 998 y sigs.)— viven vidas mejores que nosotros en este peligroso e imperfecto mundo, porque están mejor protegidas que nosotros y tienen menos necesidad de cobertura:

> El niño, [20] semejante al marinero que a la playa lanzó borrasca fiera, tendido está en la tierra, sin abrigo, sin habla, en la indigencia y desprovisto de todos los socorros de la vida, desde el momento en que Naturaleza a la luz le arrancó con grande esfuerzo del vientre de la madre, y llena el sitio de lúgubre vagido, como debe quien tiene que pasar tan grandes cuitas. Crecen las fieras y ganados varios, y ni el chupar ruidoso necesitan, ni con solícita nodriza se les pone para acallarlos con lenguaje tierno; ni acomodan al tiempo sus vestidos; ni de armas ni de muros elevados necesitan, en fin, con que defiendan sus bienes y riquezas; pues la tierra y Naturaleza largamente abastecen de todo a cada uno (V, 222-234).

En otras palabras, este mundo es tal que en él las fieras están como en su casa y viven, más o menos, en condiciones cuasi divinas, pues la naturaleza las provee de cualquier cosa que necesiten. La invulnerabilidad de los dioses es delicada y blanda; la de las bestias es su dureza. Armadas por la naturaleza para defenderse del clima, equipadas para sostenerse en la caza de alimento y en sus luchas recíprocas «por la astucia o fuerza o ligereza» (V, 857), son, aunque mortales, al menos relativamente autosuficientes. Aunque son, en cierto sentido, agresivas, y aunque su ardor y ferocidad se invocan en otros lugares para explicar en parte la naturaleza de la cólera (III, 288 y sigs.), hay un sentido en el que carecen de las características de la cólera como tal. Pues no se las pinta como conscientes de daños voluntarios que les causen grave perjuicio: ni están deseosas de infligir castigos. No sólo son poco conscientes, sino que de hecho no están terriblemente necesitadas,

por hallarse bien equipadas por la naturaleza y encontrarse en ella como en su casa.[21] Y su comportamiento agresivo, aunque lo antropomorfizamos, parece, si se lo mira de cerca, más parte de su dotación natural que no expresión de una compleja disposición ético-cognitiva adquirida. No le están agradecidas a la naturaleza por sus beneficios; tampoco se irritan por los ataques. Cuando nos atacan no hacen sino ir en busca de alimento.

Epicuro y Lucrecio continúan, pues, una antigua tradición según la cual el ser humano se halla situado en la naturaleza en una posición intermedia entre las bestias y los dioses; Lucrecio sigue esta tradición mostrando también que las bestias y los dioses guardan entre ellos cierta sorprendente semejanza. Unas y otros son, a su manera, autosuficientes; ni unas ni otros necesitan las virtudes sociales o políticas. Los dioses de Epicuro, al ser más radicalmente autosuficientes que los dioses del mito, parecen más radicalmente asociales. Carecen de todo sentido de responsabilidad, al parecer, frente a otros que no sean ellos mismos, es probable que incluso entre ellos; ciertamente carecen de compasión por nuestros sufrimientos. En eso se parecen a las bestias; y su amable suavidad no es tan diferente de la dureza de éstas, dada la diferencia de su entorno.

En realidad, los dioses de Lucrecio están aún más cerca de las bestias que los dioses de las versiones previas de esta tradición. Porque no sólo no son como nosotros en cuanto a su naturaleza corporal, sino que también parece, según el cuadro que traza Lucrecio, que carecen de pensamiento, palabra y acción. La caracterización de su vida es casi por completo negativa. Se nos dice que están libres de preocupaciones y carencias, que viven en paz, que están libres de temor; se señala su perfecta autosuficiencia, pero no actividad alguna, ni siquiera mental, que brote de ellos. La exposición de los primitivos sueños humanos en el libro V (1161-1182) añade algunos de los rasgos que la tradición epicúrea posterior subrayó: como en la concepción de Cicerón, los dioses son antropomorfos, grandes y bellos. Lucrecio explica que los humanos les atribuían (*tribuebant*, 1172) percepción senso-

rial, pues parecían moverse y hablar; pero el alcance de esta atribución no está claro, y *tribuo* es el término que se usa en el libro IV para la extrapolación gratuita. La afirmación de que «en sueños parecían hacer muchos prodigios sin quedarse por ello fatigados» (1181-1182) queda igualmente sin ser asumida. Lo cierto es que no hay aquí ni rastro de la elaborada concepción positiva de los dioses comiendo, bebiendo y realizando otras actividades que encontramos en la obra de Filodemo *De dis*. [22]

En cualquier caso, aun cuando demos a estos versos la interpretación más positiva posible y los complementemos con la descripción de los dioses que aparece en Cicerón, los dioses de Lucrecio hacen realmente muy poco. Tal como dice el Cotta de Cicerón: «Dios no hace nada, no tiene ninguna ocupación estable, no hace proyecto alguno, se recrea en su propia sabiduría y virtud» (51). Y Lucrecio, llamativamente, no pone ningún énfasis en esa sabiduría y virtud, subrayando, en cambio, únicamente la ausencia de vicio. Está claro que sus dioses carecen de los motivos usuales para la acción mundana, incluida, se diría, la acción más éticamente virtuosa; en esto, Epicuro estaría de acuerdo con varios pensadores anteriores, incluido Aristóteles. [23] Pero el dios de Aristóteles era un ser pensante, y tanto Platón como Aristóteles consideraban que el pensamiento era algo que uno podía amar y elegir, aun sin sentir ninguna carencia ni la presión de necesidad alguna. Esto no aparece en la tradición epicúrea. Epicuro define el pensamiento filosófico en función de su finalidad práctica: «La filosofía es el arte que procura una vida feliz mediante el razonamiento y los argumentos». Eso significa que una criatura cuya felicidad es completa y permanente no tiene motivo alguno para dedicarse a aquélla (véase también *KD*, 11). La vida segura es también la vida sin filosofía.

En resumen: los dioses son modelos, pero en sentido negativo. Carecen de nuestra cólera y nuestra debilidad, pero también parecen faltarles, por ello, muchas de las artes que nosotros hemos inventado para hacer frente a nuestra debilidad: entre ellas, la moralidad social y la filosofía. Los dioses

reflejan, en cierto sentido, la autosuficiencia de las bestias; y, como ellas, carecen de la base cognitiva de la cólera. Pero les falta ésta porque les falta cierto tipo de implicación en el mundo y en sus avatares que puede ser inevitable, e incluso buena, en una vida humana. Se nos invita ya a preguntar si los seres humanos pueden o deben orientarse hacia la meta de la felicidad divina (y si el estar completamente libres de ira, en su caso, no está relacionado con otras ausencias: de amistad, poesía, argumentación).

A mitad de camino entre esos dos reinos de autosuficiencia, en un mundo hecho, por así decir, para las fieras, vive un ser cuya blanda desnudez lo vincula al mundo de los dioses. «Desnudo e inerme», el ser humano, con todo, vive en un mundo que no está adaptado a sus necesidades, un mundo que se enfrenta agresivamente a su desnudez. Lo que para las bestias es simplemente sol y lluvia, para el desvalido niño de la especie humana es un ataque mortal. Incluso el proceso de nacimiento es como una violenta tempestad que deja agotado. Y una vez nacido, el niño encuentra la naturaleza llena de violencia. Lucrecio describe el rostro amenazador del mundo de la naturaleza como si los elementos mismos fueran agresores voluntarios: las montañas y bosques «codiciosamente se adueñan» de nuestra tierra; el calor y el frío nos «despojan» de nuestros medios de vida; la naturaleza «con su fuerza [*vi*] oscurece de monte bajo» la tierra cultivable; la lluvia, el viento y el sol «matan» y «maltratan» nuestras cosechas; el mundo «cría y alimenta» a nuestros enemigos, las bestias. Desde el punto de vista humano, la tierra es un ejército hostil que nos invade, dirigiendo agresivamente sus armas contra los delicados límites del cuerpo del niño. Y la agresiva violencia de las bestias, en alianza con la naturaleza, hace con frecuencia del humano desarmado poco más que un «alimento viviente» (V, 991).

En el pasaje acerca del niño, Lucrecio menciona dos respuestas al peligro en el que los humanos se encuentran: contraataque y sociedad. Armas, muros, torres son nuestros recursos para darnos la seguridad que los animales poseen ya por sí mismos. Como veremos más adelante, estas estratage-

mas son armas de doble filo: proporcionan una cierta seguridad, pero aumentan también la inseguridad y alimentan, por tanto, futuras agresiones. Se describe, no obstante, otra respuesta: la ternura de la nodriza, la compasión que lleva a la protección del débil. Ambas respuestas no son, ciertamente, incompatibles. Ambas parecen tener su origen en un razonable deseo de autoconservación, la continuación de lo que es uno mismo y sus propias cosas.[24] Y ambas tienen mucho en común: porque una nodriza protege al niño dándole un cierto tipo de armadura: el vestido, un espacio seguro para dormir, guardianes que velan por él. Ambas respuestas parecen necesarias, hasta cierto punto, en cualquier comunidad humana. Pero hay también tensiones entre ellas; porque un ser humano completamente armado, y por tanto autosuficiente como una bestia, tiene poca necesidad de los demás, pocos motivos para tratar a los demás amablemente; las amables interacciones entre la nodriza y el pequeño exigen la ausencia de la aspereza defensiva.

Tres puntos más aparecen en este pasaje. En primer lugar, el ser humano no es por naturaleza un ser feroz ni agresivo. El niño se presenta como débil, menesteroso y más bien triste; pero no hostil.[25] Lucrecio no intenta, aquí ni en otros lugares, explicar la agresión como el fruto de un deseo instintivo; esto es coherente con lo que sabemos de Epicuro.

Pero, en segundo lugar, podemos ver también que la agresión no precisa, para darse, ninguna formación social mala en concreto. Los armamentos —y el deseo de usarlos— constituyen una respuesta razonable a una correcta percepción de la situación en que uno se halla: la fragilidad de los propios límites. Lo único que hay que añadir a esta percepción es un apego a la propia vida como algo valioso (y esto Lucrecio lo tiene por universal y legítimo). «Cualquier nacido tan sólo debe apetecer la vida mientras blando placer le tenga en ella» (V, 177-178). La correcta percepción del valor de la vida es el origen, no sólo del miedo, sino también de la cólera. Hace falta algo más, por supuesto, para convertir una situación amenazadora en una que provoque ira: porque para dar pie a ésta los daños deben verse como in-

fligidos voluntariamente. Así, si un ser humano viviera solo en un mundo natural que le amenazara, pero sin visiones supersticiosas ni religiosas acerca del funcionamiento del mundo y sin agresores humanos deliberados, podría sentir miedo sin sentir cólera. Y, como veremos, los «primeros mortales» incluso usaron armas contra las bestias por autodefensa, aparentemente sin ira (porque, al parecer, no veían los daños como deliberadamente causados ni se veían a sí mismos infligiendo castigos). Pero, dada nuestra situación nada divina de peligro y escasez generales, deberíamos esperar que la competición por los recursos y la supervivencia —y con ella las raíces de la agresión— estuvieran presentes en cualquier grupo social humano. Y la filosofía no podrá lograr la completa erradicación de la ira a no ser que erradique igualmente esos peligros o el temor razonable por la seguridad propia y la de los demás.

En tercer lugar, obsérvese que existe una llamativa diferencia entre las dos respuestas en relación con la cosmología que Lucrecio ha trazado. La respuesta de las armas y el contraataque consiste en convertirse uno mismo, prácticamente, en una cuasi bestia, creando la tenaz armadura e imitando la ferocidad que las bestias exhiben ya por naturaleza. Podríamos también decir que semejante respuesta, si tiene suficiente éxito, puede dar al ser humano una vida casi divina, en la que nada la amenace y tenga todo lo que necesite. La respuesta social, sin embargo, no está al alcance de las bestias ni de los dioses; porque en esos reinos de autosuficiencia no hay comprensión de la dependencia mutua, ni ternura ni compasión. Queda la posibilidad de que, gracias a una amable interdependencia, los seres humanos puedan vivir seguros sin cólera, recurriendo unos a otros en lugar de a las armas, no haciéndose semejantes a las bestias sino más comunitariamente humanos.

¿Es ésta una posibilidad real? ¿De qué depende y hasta qué punto resuelve nuestros problemas? ¿Es la compasión de la nodriza una alternativa a las guerras y las armas, o sólo la preparación de futuros guerreros? ¿No es también una posibilidad la cólera comunitaria (y seguramente más peligrosa

que la cólera individual)? Sólo podremos empezar a responder estas preguntas cuando hayamos estudiado algunos casos de agresión y ferocidad humanas y entendido su estructura psicológica.

IV

He dicho que la cólera y la agresión le parecen a Epicuro demasiado estrechamente relacionadas con otras pasiones. Antes de presentar su exposición de los orígenes de la civilización, que proporciona a Memmio una descripción del desarrollo gradual tanto de la agresión como de la comunidad, Lucrecio le ha mostrado dos casos típicos de agresión en el mundo romano de la época, casos que empiezan a sacar a la luz la psicología de la agresión y mostrar sus pautas de realimentación. Tanto el amor pasional, en el libro IV, como el temor a la muerte, en el III (que voy a tratar aquí junto con la explicación que da el libro V del temor y la dependencia religiosos), ponen en evidencia la existencia de un esquema común en nuestros deseos y acciones más violentos, rastreando los orígenes de la agresión en un temor por la seguridad de los propios límites corporales, combinado con un conjunto de creencias —en su mayoría falsas y, a veces, muy rebuscadas— sobre lo que ha quebrantado esos límites y lo que ha de bastar para protegerlos.

Los amantes se causan sufrimiento recíprocamente (IV, 1079-1083). Lo hacen porque perciben su deseo por el otro como una fuente de sufrimiento: una herida o llaga ulcerosa en el yo (IV, 1068, 1069, 1070). Su condición menesterosa se experimenta como un boquete abierto, una falta de autosuficiencia, acompañada de debilidad (*tabescunt vulnere caeco*, 1120). En la intimidad sexual buscan sanar esas heridas —o, tal como lo formula Lucrecio, extinguir el fuego que los quema (1086-1087), logrando así un estado de autosuficiencia—. En parte persiguen este objetivo de manera desordenada, sin saber en pos de qué van: mordiendo y arañando alocadamente de una manera que indica su deseo de vengarse de la fuente de su debilidad. En parte, como he dicho, están animados por una aspiración más específica,

aunque velada: derrotar la fuente de su sufrimiento logrando la incorporación o la fusión con el objeto al que han atribuido tan exaltada importancia. Al quedar totalmente fundidos con ese cuerpo, no sufren ya por el dolor que produce su deseo: de manera que ese deseo de fusión parece ser una versión de su deseo más general de poner fin a la vulnerabilidad y la debilidad. Sus frenéticos mordiscos y abrazos son un intento de lograr ese objetivo y —a medida que se van dando cada vez más cuenta de que no lo lograrán— una expresión de cólera contra la separación de la otra persona, que constituye un obstáculo para el cumplimiento de su deseo. En cada caso, la otra persona se ve como un agresor voluntario por el hecho de que ha perjudicado la autosuficiencia que ellos deseaban lograr al infligir las lacerantes e incluso vergonzosas heridas del deseo y la necesidad. El deseo y la cólera compiten entre sí en una carrera sin límites, dando origen a proyectos cada vez más obsesivos de dominación y castigo. [26]

Esta espiral, hemos dicho, no es necesaria; Lucrecio muestra que los objetivos del amante se basan en falsas creencias acerca de lo que puede restaurar el autodominio y la autosuficiencia. Y sugiere que se puede conseguir un «placer puro» que evite esas falsas creencias. Hay también en el poema algunas sugerencias de que la sexualidad femenina, aun en la cultura de la época, es algo menos agresiva que la masculina. [27] Esto no puede constituir ninguna gran sorpresa, pues las ambiciones relativas a la autofortificación y la autoperpetuación quedan ilustradas, a lo largo de todo el poema, por ejemplos masculinos, mientras que la mujeres —Venus en el proemio, la nodriza y las madres en el libro V— aparecen con posturas menos agresivas y menos ansiosas. Lucrecio, pues, nos deja ver posibilidades de evitar la agresión erótica; pero al vincular esa agresión a inquietudes profundamente arraigadas, muestra también a su interlocutor que evitarla no será fácil.

Problemas parecidos surgen, como muestra el libro III, en la relación de los seres humanos con su propia muerte. Porque, una vez más, la experiencia que tienen de su propia deficiencia y vulnerabilidad los lleva a montar

rebuscadas estratagemas de autoprotección con las que creen apuntalar esos límites frente a la agresión. Esas estratagemas nunca tienen éxito, pues la muerte y la finitud no pueden nunca ser derrotadas. Esto lleva, una vez más, a un intento cada vez más frenético de asegurar las fronteras del yo, lo que arrastra al agente en una conducta cada vez más agresiva contra los demás: esto propicia, a su vez, nuevas formas de vulnerabilidad, nuevas fuentes de indignación.

Lucrecio ha vinculado varios esfuerzos diferentes con el miedo a la muerte, con arreglo a la pauta según la cual la gente intenta usar el mundo para poner barreras entre ellos y todas las agresiones que pudieran causarles su fin. Una importante estratagema, por supuesto, es el recurso a la religión, que Lucrecio conecta con la conducta agresiva en términos nada equívocos desde el comienzo del poema. Muestra cuidadosamente cómo las imágenes de airadas divinidades punitivas —creadas en un principio como apoyo a la incompleta naturaleza humana— aumentan el temor y la dependencia y engendran también, seguramente por imitación, actos feroces tales como el sacrificio de Ifigenia, en que los mandatos sacerdotales prevalecen sobre el amor y la compasión paternos (I, 80-101; véanse III, 51-54; V, 119 y sigs.). La religión promete convertir el ser menesteroso e incompleto en un ser tan seguro como parecen estarlo los dioses (V, 1169-1185). Pero eso no funciona. Y su consecuencia es, de hecho, una mayor debilidad, una «fuerza oculta» que erosiona la fortaleza humana, generando autodesprecio y aquiescencia ante los (a menudo agresivos) proyectos de los sacerdotes (V, 1233-1240).

En el poema se señalan con especial énfasis otros dos mecanismos para mantener alejada la muerte: la búsqueda de la riqueza y la del poder y el honor. De ambos se cree (falsa e irracionalmente) que son medios de tener la muerte a raya, pues se piensa que el estado de necesidad que acompaña a la pobreza y la baja posición social son estados fronterizos con la muerte, y la persona rica y poderosa tiene, por el contrario, una sensación de seguridad

casi divina (III, 59-69). Estos empeños empujan a la persona a la competición y la agresión contra los demás. El simple hecho de que otro posea algo se ve como un perjuicio, pues sustrae al buscador de riqueza lo que piensa que necesita para salvarse a sí mismo. Algunos «cimentan en sangre ciudadana su fortuna, y avarientos tesoros amontonan, maldad sobre maldad acumulando; en la fúnebre pompa del hermano alégranse crueles» (III, 70-72). A otros los devora un ansioso resentimiento contra el poderoso y, «sudando su propia sangre», pelean contra otros en la estrecha senda de la ambición (V, 1131-1132).

En todos esos casos, un sentimiento inicial de imperfección provoca un intento de protegerse contra amenazas y heridas. Pero dichos intentos entrañan competición y por ello conducen fácilmente a un comportamiento colérico y agresivo contra los demás, que se consideran amenazantes por su sola presencia. Además, y puesto que la fortificación buscada no es nunca suficiente para brindar la protección que realmente se pretende, el agente forma deseos aún más exagerados e ilimitados de los bienes en cuestión, deseos teñidos ya por el resentimiento y la envidia contra otros que poseen algo de lo que se desea. Esos deseos llevan directamente al deseo de dañar, matar, robar, humillar a aquellos que se ven como obstáculos a la realización de un proyecto esencialmente imposible. En el mismo momento en que uno se dispone a protegerse mediante los honores y las riquezas, surge de forma inevitable la hostilidad:

> Los hombres quisieron ser ilustres y poderosos, para de este modo hacerse eternamente afortunados, y tranquilos vivir en la opulencia. ¡Esfuerzos vanos! Pues la muchedumbre de los hombres que van tras la grandeza llenó todo el camino de peligros; si llegan a encumbrarse, los derroca de ordinario la envidia, como un rayo, en los horrores de una muerte infame: la envidia concentra, como el rayo, sus fuegos en los sitios más alzados (V, 1120-1128).

El origen de esta hostilidad es la naturaleza de su proyecto. Puesto que deseaban estar a salvo a cualquier coste y no necesitar nada, no están satisfechos con lo que tienen a su alcance y se embarcan en aventuras que no

sólo son peligrosas para otros, sino también fuente de nuevos peligros procedentes de otros, así como del mundo natural.

Todos esos factores intervienen en la exposición que hace Lucrecio de la guerra. El poema llama repetidamente la atención del lector sobre los avatares de la guerra, situándose en un breve respiro de paz en medio de la insurrección civil y volviendo, aun cuando el argumento no lo exige, a las incursiones de la guerra en el blando cuerpo humano. El pasaje del libro III que describe los miembros cortados por los carros con cuchillas en las ruedas es una de las muchas pruebas que aporta ese libro de la divisibilidad y mortalidad del complejo de alma y cuerpo. Estrictamente hablando, no era necesaria ninguna referencia a la guerra para completar el argumento. Y, sin embargo, el poema se recrea en los detalles de violencia de manera casi morbosa, forzando al lector a ver los daños que causa la cólera. [28] La propia violencia de las descripciones de Lucrecio, tanto aquí como, aún más, en el horrible relato de las fieras utilizadas en combate (que analizaré más adelante) rompe las defensas del interlocutor y le presenta, tal como exige la tradición epicúrea de la terapia, el horrible rostro de su propia enfermedad.

Las guerras, como ha dicho el libro III, se libran por el honor y las posesiones. [29] Se libran también, obviamente, por la irritación agresiva y codiciosa que se genera en la lucha por el honor y las posesiones. La mención de la guerra de Troya en el libro I nos invita a buscar conexiones también entre la guerra y los celos eróticos. La guerra es un intento de infligir daño y sufrimiento a un enemigo que se ve como una amenaza (unas veces para la vida y la seguridad; mucho más a menudo para la —falsa— seguridad de la riqueza y el poder). Los primeros humanos, que se preocupan sólo por defenderse de las fieras, no entran en guerra; pero tan pronto como aparece algún lujo, éste induce la envidia y la disputa. La piel de animal yace «repartida entre ellos a jirones, en sangre embadurnada» (V, 1421). [30] En aquellos días eran pieles, comenta el poeta; en los nuestros es oro y púrpura los que «ejercitan a los hombres con zozobras, combates y fatigas» (1423-

1424). La guerra se presenta como el efecto más o menos inevitable del miedo a la muerte y estrechamente vinculada con las demás ambiciones que brotan de ese miedo. Se acrece sin límites, empezando por las armas más simples —«las manos fueron las primeras armas, y las uñas y dientes; y las piedras, y las ramas cortadas de la floresta» (V, 1283-1284)— y siguiendo con las armas de bronce y de hierro hasta llegar a los complejos horrores de la guerra moderna:

> Así inventó Discordia sanguinaria medios de asolación uno tras otro, todos horribles a la humana gente en armas [*armis*], y un nuevo colmo de terror pusiera a la guerra espantosa cada día (V, 1305-1307).

Estas reflexiones invitan al lector —informado al principio del poema de que la paz es tema de urgente preocupación— a buscar en el poema algún indicio de límite o lugar donde hacer alto. El poeta relaciona la guerra con la ignorancia de los límites, que «ha llevado poco a poco la vida a aguas profundas y ha empujado desde el fondo las grandes olas de la guerra» (V, 1434-1435).[31] ¿Cuál es, pues, el lugar donde hacer alto? ¿Qué es lo que lleva de una acción razonable de autodefensa a la atrocidad? Y ¿dónde podríamos encontrar el lugar, dentro de la historia de la raza humana, donde trazar la línea de demarcación, diciendo: *aquí* debería haberse detenido la sociedad, *aquí* puede descansar de manera estable la cólera, en consonancia con la virtud? Argumentaré ahora que el poema de Lucrecio no ofrece ningún punto semejante de parada estable: que las nuevas artes de defensa y cooperación están conectadas siempre con nuevas incitaciones a la agresión, de tal manera que una disposición amable es un logro precario e inestable.

V

La explicación que da Lucrecio de los orígenes de la civilización en el libro V tiene la apariencia de una historia. Pero, como muchos de esos relatos de la literatura antigua, su función primaria es menos la reconstrucción literal

que el análisis ético. Al presentar una secuencia de formas de vida y examinar en términos cuasi temporales las consecuencias de una «nueva» arte o estratagema para la vida en su conjunto, disecciona la compleja vida del interlocutor a los ojos de éste, mostrando qué va con qué, qué costos pueden tener tales o cuales simplificaciones, qué beneficios aporta algo que es también la fuente de grandes peligros. [32] Este relato se ha abordado con frecuencia a la luz de un conjunto excesivamente simple de preguntas. ¿Es una historia de progreso o una historia de decadencia? ¿Es Lucrecio un progresista o un primitivista? Y así sucesivamente. Por suerte, la investigación reciente, incluida la obra de David Furley, David Konstan y Charles Segal, [33] ha empezado a poner remedio a esta situación, viendo el relato como el de una historia mucho más compleja en la que hay elementos tanto de mejora como de decadencia, a menudo estrechamente ligados. La historia de la agresión en la narración tiene exactamente esa estructura compleja.

Lucrecio ha conectado la cólera con la debilidad, nuestra tendencia a golpear indiscriminadamente a los demás con la percepción de nosotros mismos como fortalezas escasamente defendidas. Es significativo, pues, que la historia de la civilización comience con una raza humana cuya característica más destacada es su dureza:

> Y aquella primitiva raza de humanos sobre la Tierra era más vigorosa que la presente: y así debía ser, porque la Tierra, de quien ellos nacieron, por entonces estaba en su vigor y lozanía: era más basta la armazón de huesos y de más solidez, y era el tejido de sus nervios y vísceras más fuerte; ni el frío ni el calor les molestaba, ni les dañaban los sustentos nuevos, ni las enfermedades empecían; vivían un gran número de lustros, errantes a manera de alimañas (V, 925-932).

Esas gentes son humanas; sin embargo, Lucrecio, respecto de «aquella primitiva raza de humanos» (*illud genus humanum*) deja perfectamente claro que se trata de una raza o estirpe diferente de la nuestra. Esos humanos se parecen, en su dureza, a las bestias de la anterior descripción del libro V. El niño desnudo y vulnerable, objeto de solicitud y protección, no aparece aquí, y la insistencia en la creación de esa raza humana a partir de la tierra (más bien como los hombres sembrados de la leyenda griega) nos hace ima-

ginarlos como seres que no han sido nunca niños, que nunca se han hallado en un estado de debilidad o dependencia. También de otros modos se parece su autosuficiencia a la vida de las bestias. Cogen su alimento de los árboles y del suelo, duermen con la única protección de las cuevas y el bosque. Carecen de todo sentido de un bien común, de moralidad, de ley (V, 958-959); viven cada uno para sí, en solitaria autosuficiencia. El intercambio sexual los une: pero también ese intercambio es animaloide, no mediatizado por la preocupación de Memmio por el futuro de una comunidad, por la preocupación del libro IV por la buena mente y el buen corazón, ni siquiera por la preocupación, ya mencionada en el libro V, por la indefensa desnudez del niño (V, 962-965). Para el lector del libro IV —y, en general, para un lector romano interesado en el matrimonio, los hijos y la comunidad— esto parecerá un tipo de dureza muy poco atractiva. Si no tiene algunos de los problemas que Lucrecio ha encontrado en el amor humano, es porque le falta todo rasgo de humanidad.

En las vidas de esos humanos endurecidos hay agresión. Pero está próxima a la descuidada agresión de las bestias, que también someten a sus parejas y cazan a sus presas. Lucrecio, aun cuando nunca sugiere que exista un instinto agresivo natural en los seres humanos, insinúa, sin embargo, como anteriormente en el libro V, que el comportamiento agresivo es una respuesta plausible y prudente a la percepción de la limitada condición de uno y a la idea de que morir es algo malo (véase 988-993, donde el hombre al que están comiendo vivo llora por su pérdida de la «suave luz de la vida»). La agresión masculina somete a una mujer contra su voluntad, procurando satisfacción sexual y la supervivencia de la especie. Las agresiones de la caza, descritas en versos adyacentes, someten a peligrosos enemigos con piedras y palos, a la vez que se procuran alimento. Debido a la dureza y la brutal simplicidad de esas gentes, la agresividad se mantiene dentro de unos límites en ambos dominios. No hacen el amor con sadismo; y no hacen la guerra ni, según parece, utilizan la fuerza unos contra otros. De hecho, hay tan

poco pensamiento en su fuerza que es difícil saber si debemos hablar siquiera de cólera o de deseo de infligir daño; el texto no aporta ninguna prueba de que esos deseos y emociones estén presentes. Y, sin embargo, no se alaba, que digamos, la limitada agresividad de esa vida: en efecto, se demuestra que es inseparable de la brutalidad general de la vida y de su total ausencia de los principales bienes éticos y comunitarios.

«Entonces empezó la especie humana [*genus humanum*] a suavizarse por primera vez» (1014). Las residencias permanentes, el vestido y el fuego provocaron un reblandecimiento físico, dado que no pudieron ya resistir los rigores de la vida a la intemperie (1015-1016). Pero este reblandecimiento —que crea nuevas necesidades físicas y nuevos temores— es también necesario para los vínculos estables en el matrimonio y la familia. Sólo en la vida sedentaria en el interior pueden formarse unidades familiares. Las relaciones sexuales del matrimonio reducen ahora la violenta agresividad del varón; y los hijos, percibidos indudablemente como pertenecientes a una pareja única, «con sus tiernas caricias, blando y suave hicieron sin trabajo el natural altivo de los padres» (1017-1018). Llegados a este punto, puede formarse un vínculo social más general, basado en la idea de protección para los débiles y de renuncia a la agresión:

> Entonces los que estaban más vecinos entre sí establecieron relaciones de amistad, [34] se abstuvieron de daño y de violencia, protegían a sus hijos y mujeres, y en gestos y voces balbucientes indicaban ser muestra de justicia compadecerse [35] del débil. Mas no podía dominar en todos esta concordia, bien que exactamente guardaban estos pactos los mejores (V, 1019-1025).

Este famoso pasaje ha sido estudiado a menudo como una fuente del pensamiento epicúreo en relación con la naturaleza contractual de la justicia. [36] Pero es preciso estudiarlo en su contexto, como una etapa de la «historia» analítica que Lucrecio está contando. No es una exposición de la manera como la sociedad es en su época. Su función es mostrar cómo una serie de elementos de la sociedad que valoramos están conectados con otras formas en que nuestra vida difiere de la de los primeros humanos animaloides.

Debe leerse en estrecha relación con la descripción de aquella raza anterior, y sus contrastes han de entenderse como muestra de la compleja relación de un cambio con otros.

Visto así, el pasaje cuenta una compleja historia. El reblandecimiento del ser humano es de alguna manera, en contraste con la más fuerte y dura forma de vida previamente descrita, un indudable debilitamiento. Y ya sabemos que las pasiones agresivas brotan de un agudo sentido de la propia debilidad. Las bestias no toman venganza ni los primeros humanos son sádicos. Se nos invita, pues, a suponer que el reblandecimiento ha sentado las bases para esas actitudes más complejas y peligrosas. Y si empezamos a pensar con arreglo a este criterio, no podemos dejar de observar que aquí oímos hablar por primera vez de la agresión de un ser humano contra otro, así como de ciertas causas de agresión —prendas de vestir, casas, relaciones familiares, monogamia sexual— que tan importante papel desempeñan en otras exposiciones lucrecianas de las bases de la cólera. (La capa de pieles yace «repartida entre ellos a jirones, en sangre embadurnada».) Las condiciones necesarias para la guerra, el asesinato, el sadismo erótico, empiezan a establecerse.

Por otro lado, el reblandecimiento sirve para producir criaturas que podemos reconocer como humanas más que bestiales, que son capaces de amable interés, de amor recíproco y de disposiciones morales estables. El lector —especialmente el lector romano, pero en realidad cualquier lector que conecte con el proemio romano del libro I o con la exposición del placer mutuo y del amor que aparece en el libro IV— no podrá por menos de encontrar atractiva la explicación del reblandecimiento humano. En efecto, el lector del libro IV recordaría muy probablemente, de manera especial, sus descripciones de los blandos y líquidos movimientos de la hembra en las relaciones sexuales, destinados al logro del placer mutuo. La asimilación del varón a la blandura de la hembra parece, en este contexto, una evolución admirable.

Lo que Lucrecio muestra de esta manera es algo complejo y turbador: que las bases originales de la amabilidad y de la cólera están muy próximas en el alma y que el mismo reblandecimiento que hace posible la comunidad y la atención mutua introduce también nuevos peligros, nuevos incentivos potenciales para la violencia. La combinación de vulnerabilidad y conciencia que caracteriza nuestra humanidad no bestial contiene las raíces de esas dos respuestas de signo opuesto.

Este esquema se mantiene a lo largo de todo el libro. El lenguaje (V, 1028 y sigs.) posibilita nuevas dimensiones de amor y reconocimiento amistoso (incluido, por supuesto, el pacífico y pacificador arte filosófico). Y, sin embargo, permite también, como sabemos, las falsas artes del amor y la religión, fuente, cada una de ellas, de nuevas formas de cólera. El libro IV ha dejado claro que las formas destructivas de amor deben su difusión y su estructura al lenguaje y al arte; otro tanto es válido, evidentemente, en lo que se refiere a la dominación de los sacerdotes y a los paralizantes mitos del más allá. Luego. la cólera se modera mediante leyes e instituciones, nuevas formas de conexión humana admirable y virtuosa (V, 1145-1150). [37] Pero estas instituciones aumentan la envidia, el resentimiento y la lucha competitiva por el poder y la posición. Y esta nueva complejidad de la civilización alimenta, asimismo, el deseo y la posibilidad de la guerra. La creación de armas es, obviamente, una preocupación de la raza humana sólo en su estado sedentario (1281 y sigs.): antes, la gente se protegía simplemente con lo primero que encontraban.

Está claro, pues, que ninguna evolución en el sentido de una vida más amable y, en cierto modo, menos bestial —ningún avance hacia una mayor receptividad ante las demandas de los demás, hacia formas más complejas de interdependencia— se hace sin pagar un precio. Pues cada nuevo suavizamiento trae consigo nuevos temores y dependencias; y cada nuevo y complejo mecanismo de protección genera apegos que llevan el alma a un estado de creciente ansiedad por sí misma y por sus cosas (y de la ansiedad, de-

masiadas veces, a la violencia competitiva y hostil). El origen de la falsedad religiosa radica en la percepción verdadera de nuestra debilidad humana y la invulnerabilidad de los dioses (1175-1182). El origen de la forma torcida de amor radica en la percepción verdadera de que uno, en el amor, es especialmente vulnerable, altamente dependiente de otro para la propia realización. La vida animal era poco atractiva, pero tenía una cierta estabilidad y una cierta lógica interna. La vida blanda es más humana, pero sus profundas necesidades tanto respecto de otros humanos como respecto del mundo la hacen aparecer intrínsecamente inestable. La inestabilidad tiene su fuente en el hecho de que cada individuo, aunque de manera razonable, se preocupa por su propia vida, por su integridad corporal y por verse libre de sufrimiento. De modo que cada uno, al establecer vínculos de amistad, amor y compasión social, busca y, a la vez, compromete su propia seguridad. Sin la búsqueda de la seguridad, el ser humano reblandecido se expone a ser destrozado: «Desnudos e inermes se rendían fácilmente a gente armada». La búsqueda de una completa seguridad individual provoca, como hemos visto, una espiral creciente de violencia. Entre esos dos extremos está la vida —o, mejor, las diversas vidas, según las ulteriores artes y complejidades que decidamos introducir— de los seres humanos en comunidad, protegiéndose y dependiendo unos de otros. Pero queda claro que esas formas pacíficas de interacción es poco probable que sean, en cualquier caso no para un grupo muy numeroso, estables o permanentemente aislables de las formas destructivas. En la suavidad, que es la fuerza de la amistad, están también los gérmenes del miedo.

VI

Esta conexión entre protección e inseguridad queda más clara y profundamente analizada por el estudio que hace Lucrecio de las pasiones del alma individual [38] en los proemios de los libros V y VI. En ambos casos subraya que una cierta disminución de las amenazas externas ha ido acompañada

por un aumento de las desordenadas y feroces posibilidades del alma misma. Y en ambos casos señala a la filosofía como el único auxilio que tenemos contra esa violencia.

En el libro V, las hazañas de Hércules contra los monstruos del mundo exterior son objeto de vívida descripción. En efecto, concede el poeta, esas hazañas han hecho el mundo, en cierto modo, más seguro (pero ahora esos monstruos no podrían hacernos demasiado daño, debido a nuestros grandes progresos en el arte de la protección corporal). Las hazañas del héroe no han terminado con los monstruos más peligrosos con los que hemos de enfrentarnos, los únicos que nos asaltan continuamente, desgarrándonos por dentro y provocando la agresión contra otros. Esos monstruos son los deseos del alma, especialmente el miedo y el apetito sexual: [39]

> Pero si no tenemos limpio el pecho [*pectus*], ¡qué combates tan recios sostendremos! Y a pesar nuestro, [40] entonces, ¡cuántos riesgos tenemos que vencer! ¡De qué inquietudes, de qué cuidados y qué temores no desgarran el corazón del hombre que se entrega sin freno a sus pasiones! ¡Cuántos estragos hacen en su alma orgullo, obscenidad y petulancia! ¡Cuántos el lujo y la desidia torpe! (V, 43-48).

El alma humana se ve ahora no sólo como el origen de la agresión, sino también como el campo de batalla y la víctima. De hecho, es imposible decir aquí si las «batallas» y «peligros» son externos o internos. La imagen de la agresión del deseo contra el alma sugiere que las palabras circundantes se refieren a la violencia y el peligro internos; pero como somos perfectamente conscientes también de que aquí radica la causa de la guerra y la carnicería externa, se nos anima a dar una doble referencia a las palabras. La violencia con que la pasión ataca el alma queda magistralmente expresada en la construcción poética, ya que el verbo *scindunt*, «desgarran», parte netamente el verso en dos (45). La apertura del alma al mundo y su necesidad de él suscitan en el alma misma violentos y destructivos movimientos: no sólo contra el mundo, sino contra sí misma, en la medida en que el alma se castiga a sí misma por su naturaleza expuesta y menesterosa.

Alimentar semejantes deseos y temores, sugiere Lucrecio, es una manera de odiarse a sí mismo: pues esos «monstruos» se sustentan precisamente en la creencia de que uno no es bueno sin cosas externas que uno no puede controlar plenamente. De manera semejante, Lucrecio ha vinculado ya la aspiración a la inmortalidad con el desprecio de sí mismo, e incluso con la depresión suicida y el odio absoluto a la vida (V, 1233-1240; III, 79-81; véase el cap. 6). Las ansiedades del amor se han relacionado con respuestas similares, a menudo más débiles. Percibir la terrible precariedad de la propia situación y suspirar, en vano, por un mundo que suprima esa precariedad, conduce en último término a odiar lo que uno es. «¿Por ventura es extraño que los hombres se llenen de desprecio hacia sí mismos?» (V, 1238; véase también VI, 53, *depressosque premunt ad terram*). El odio a uno mismo no es incompatible con el odio y la violencia contra los demás. En efecto, tal como sugiere este pasaje, ambos van tan estrechamente unidos que no podemos separarlos fácilmente.

El proemio al libro VI, de manera semejante, compara nuestra seguridad externa con nuestra violencia y desorden internos, y va aún más allá, sugiriendo que ambos están en cierto modo causalmente vinculados. En efecto, las cosas que se dice ahora que han dado al pueblo ateniense una «existencia segura» externamente —riquezas, honor, gloria, orgullo por la propia fama y la de los hijos (VI, 11-13)— son justo las cosas que el poema ha identificado ya como causas de deseo sin límites y de agresión. Y pronto hace Lucrecio explícita la presencia de esos malos deseos:

> Pero no por eso dejaban cada uno de angustiarse en sus corazones [*corda*] y gemir sin descanso a su pesar [*ingratis*], lo que los lanzaba a feroces enfrentamientos. Él [Epicuro] llegó a entender que todo el mal venía del mismo vaso, que teniendo vicio malea lo que se echa más precioso: ya porque, permeable y horadado, no se llena por mucho que se le eche, ya porque el interior, emponzoñado, daba mal sabor a cualquier cosa que se le echara (VI, 14-23).

El alma, una vez más, es un escenario de agresión; dirigida hacia dentro contra uno mismo, hacia fuera contra otros o contra ambos objetivos: eso es, una vez más, difícil de decir. (Poco después de esto, Lucrecio se refiere

al estado de depresión del alma a la luz de su miedo a la muerte.) El agresivo tumulto del alma viene provocado por la angustiosa conciencia de su propia inseguridad, no aliviada sino, seguramente, agravada por las nuevas seguridades de la civilización. Y Lucrecio muestra, una vez más, cómo la guerra intestina del alma emponzoña la vida y la hace odiosa.

Quisiera decir ahora que es a la luz de estas conexiones como debemos leer el tristemente célebre pasaje relativo a la utilización de fieras en la guerra. Aparece casi al final del libro V, como clímax de una serie de consideraciones sobre la evolución de la guerra y la construcción de armas. Pero su carácter de pesadilla, así como los extraños comentarios del poeta acerca de su propio relato, sugieren que estamos, no sólo ante la narración de unos hechos externos, sino también, y quizá más profundamente, ante una imagen de la violencia desbocada y autodestructiva de la propia alma. El pasaje merece ser citado *in extenso*:

> Y se probó también en los combates el furor de los toros, y ensayaron que embistiesen crueles jabalíes al enemigo: y los leones bravos en la guerra a veces precedían con conductores bien provistos de armas y terribles maestros, destinados a refrenar su ardor con las prisiones: inútilmente; porque, enardecidos con la sangre y la matanza, derramaban el desorden, crueles, por doquiera sus melenas horribles sacudiendo. Ni dirigir podían los jinetes a los caballos atemorizados con los rugidos, ni tampoco hacerlos que volviesen la cara al enemigo. Las leonas, furiosas, se arrojaban del uno al otro ejército saltando, presentaban su boca amenazante a todos los que al paso se encontraban; por detrás los cogían descuidados, y a tierra los echaban destrozados con garras y con dientes; y los toros lanzaban por el aire a los de su propio bando y después con coraje los pisaban; las tripas del caballo echaban fuera metiéndole las astas por debajo, y después de caído se arrojaban sobre él, amenazándole de nuevo. Empleaban contra sus aliados los jabalíes sus colmillos fuertes y teñían furiosos en su sangre las armas rotas, y con nueva furia a infantes y jinetes daban muerte. […] Creyendo que estarían bien domados, de cara encarnizarse los veían, en medio de la acción, con las heridas, confusión, espanto, gritos, fuga: no se podía sujetar ninguno; todos se dispersaban: de manera que hicieron lo que aún hacen hoy en día los elefantes en la guerra heridos, que huyen después de haber desparramado el estrago y la muerte entre las filas que con tanta bravura defendieron. Sin embargo, no puedo persuadirme de que no hayan previsto de antemano las comunes desgracias que traería entre ellos este uso abominable; y quisiera también que estos males hubieran tenido lugar en alguno de los varios mundos que de diverso modo ha construido Naturaleza, y no se limitaran a un solo mundo determinado. La esperanza de vencer no introdujo estos estragos; más bien los hombres, que desconfiaban de su número o de sus armas, deseaban hacerlo para, pereciendo en el ataque, dar que gemir a las contrarias filas (V, 1308-1049).

La naturaleza fantástica de este pasaje ha causado gran consternación entre los comentaristas de Lucrecio.[41] Bailey sugiere que estamos aquí ante una prueba de la locura del poeta; y la ausencia de cualquier paralelo de esta historia en la literatura y la historia antiguas ha contribuido ciertamente a hacer que el pasaje pareciera una pesadilla exclusiva del poeta. La extraña secuencia de ideas de la sección final también ha provocado confusión: el poeta duda primero de la realidad de lo que ha ocurrido y luego procede a analizar los motivos de las partes como si realmente hubiera tenido lugar.[42] Sugiero que podemos comprender mejor la complejidad de la trama de Lucrecio si la leemos con el mismo doble sentido a que nos ha obligado la ambigüedad del texto en los dos proemios. La historia de horror no es simplemente un relato de lo que los seres humanos se hacen unos a otros en la guerra, sino también, y más importante, una exposición de la violencia destructiva del alma contra sí misma.[43]

Varios rasgos del propio pasaje invitan a esa lectura. Pues la historia nos la presenta el poeta no como un hecho, sino como una posibilidad, situada en algún mundo posible sin determinar, no en el nuestro. Y cuando se analizan las motivaciones de los humanos, su empeño se presenta como un deseo más que como un hecho: «*Deseaban* hacerlo para…». (Esto nos muestra una manera de conciliar lo posible con lo real: como acción externa, los acontecimientos parecen, como máximo, posibles; en tanto que deseo, pueden describirse como reales.) Además, los acontecimientos del pasaje están conectados de diversas formas concretas con acontecimientos que tienen lugar en el alma humana. El león es una fiera que ya ha sido relacionada con la agresividad humana (III, 288 y sigs.); y del jabalí se ha dicho que es *como* el hombre primitivo (V, 970). El proemio del libro V ha invitado ya al lector a ver los deseos agresivos como monstruos del alma, vinculando la agresión interna con la externa. Y el libro concluirá con un paralelo relacionado, en cuanto que la ausencia de conocimiento verdadero en la mente «ha lanzado poco a poco entre borrascas a la humana vida y grandes olas de

guerra ha movido» (1434-1435): una guerra que es a la vez un peligro exterior y una tempestad en el alma (véase *Men.*, 128). Es más, las «melenas horribles» de los leones se describen con las mismas palabras que la melena de los sacerdotes humanos en el libro II (632). La frase «enardecidos con la sangre y la matanza» (*permixta caede calentes*) es una repetición de otra del libro III donde se describe una guerra puramente humana (643). Y el relato del león desgarrando a su presa por detrás recuerda el lenguaje con que el libro III explica la manera como la muerte ataca por sorpresa al ser humano desprevenido (959).[44] La descripción de los mordiscos y arañazos de las fieras le recuerda al lector los mordiscos de los amantes humanos relatados en el libro IV. Parece que tenemos, pues, no sólo una historia de pesadilla acerca de una posible guerra con empleo de bestias salvajes —que ya de por sí pondría en evidencia hasta qué extremo de autodestrucción puede llegar la agresión humana— sino también una descripción verdadera de la estructura real de los deseos humanos, la lacerante autodestructividad de los deseos apasionados y el miedo. En su frenética búsqueda de la invulnerabilidad, los humanos se aferran a instrumentos que llevan a su propia destrucción: temores religiosos, airados deseos de hacer daño, feroces apetencias de poseer a otra persona, sed de honor y poder. Estas estratagemas agresivas, concluye el poeta, aunque en un sentido son perfectamente lógicas, resultan tan contraproducentes que es sorprendente que la gente las elija. A lo máximo que pueden llegar es a causar sufrimiento a otros (siendo el ejército enemigo, según esta interpretación, el mundo exterior); pero al mismo tiempo se vuelven contra el que las emplea causando su ruina. La agresión, abandonada a sí misma, es suicida. La integridad puede mantenerse únicamente mediante una disposición amable.

VII

Pero los monstruos del alma tienen un enemigo. Dicho enemigo es la filosofía epicúrea. Y la vida de Epicuro es el único punto de inflexión en la com-

pleja historia del ser humano que hace posible una mejora real de nuestra condición en lo que a la cólera respecta. El poema compara repetidamente el encuentro entre Epicuro y la humanidad con una guerra: pero una guerra en que el enemigo es la agresión misma y en que las armas son las amables, incluso agradables, armas de la palabra y la argumentación. En su exposición del logro de Epicuro, Lucrecio ofrece a Memmio y al lector nuevas imágenes de heroísmo, de guerra y victoria para reemplazar las tradicionales normas agresivas tan apreciadas por la sociedad romana.

En el libro I, la descripción del breve respiro de Roma en la guerra va seguido por la descripción de otro tipo muy diferente de guerrero. Epicuro, no mencionado por su nombre, sino como «un ser humano griego» (66) —introduciendo ya una contraposición entre palabras y armas, el razonamiento griego (la *vivida vis animi*) y el poder romano—, osó oponerse a la religión y conquistar, en nuestro nombre, una comprensión de la naturaleza. Y ahora regresa, como un héroe militar romano, encabezando una procesión triunfal: [45]

> De allí [es decir, del universo] nos trae victorioso el conocimiento de cuáles cosas nacer pueden y cuáles no, por qué razón [*ratio*] cada cosa tiene limitado su poder y sus límites profundamente marcados. Por lo que la religión yace humillada a nuestros pies; ¡al cielo nos iguala la victoria! (75-79).

Estas imágenes de victoria y triunfo anuncian en términos inequívocos que las artes griegas de (la poesía y) la filosofía han de reemplazar el poder militar romano si Memmio, y con él Roma, salen realmente victoriosos. Grecia es la fuente de muchas de las malas artes del alma: del arte ateniense de la crematística y la persecución del honor, de la poesía amatoria que da al alma romana sus bajas imágenes de deseo, del sacrificio sacerdotal de Ifigenia y quizá, por tanto, de gran parte de la religión romana. Pero también es de Grecia de donde surge la filosofía; y sólo de ahí viene la posibilidad de la paz. El libro V insiste en que Epicuro es el héroe verdadero, pues ha vencido a los monstruos realmente peligrosos, los deseos del alma, y los ha

vencido *dictis*, *non armis* (con palabras, no con armas). De manera parecida, el libro VI presenta a Epicuro como el portador del único arte con que el miedo y las iras del alma pueden curarse. Y en el libro III, presentando su propia relación con Epicuro como un amor no competitivo y no agresivo («no deseoso de competir, sino por puro amor» [III, 5]), Lucrecio sustituye también, para el lector, el amor del oro por el amor de las «áureas palabras» (*aurea dicta*) de la filosofía epicúrea, que «puso en fuga los terrores de la mente [*animi*]» (III, 16).

La primera tarea de la filosofía, y la principal, en la guerra contra la cólera y el miedo, consiste en clarificar las cosas: dar al alma una comprensión de su propia situación y sus posibilidades. Esto es algo en lo que se insiste repetidamente: la ansiedad que da origen a las disputas puede eliminarse sólo a través del conocimiento y el autoconocimiento, *naturae species ratioque.* La ansiedad es la oscuridad del alma, la filosofía es la luz. Lucrecio cree obviamente que enfrentarse a los propios deseos es un gran paso en la dirección de hacerlos más sanos.

En varios ámbitos concretos, esta idea funciona como freno de la agresión. Los argumentos sobre el amor, como he sostenido, le revelan al amante la futilidad de sus proyectos y la falsedad de las creencias en las que aquéllos se basan, despejando el camino para una relación más fructífera con el amante y la familia, de manera que la separación del otro pueda ser una fuente de placer. Los argumentos relativos a la muerte ponen un límite, de manera semejante, al deseo ilimitado de vida, convenciendo al alumno o la alumna de la futilidad de los intentos de lograr la inmortalidad completa. En general, la exposición del carácter no teleológico del mundo y de nuestro lugar en él convence al discípulo de no hacer demandas imposibles que, al verse frustradas, darán pie a nueva ira y nueva agresión. Lo o la convence también para que interprete los daños causados por el mundo no como ataques voluntarios de los dioses o de la naturaleza, sino como simples hechos, las condiciones naturales de su vida, ocasiones, por tanto, para el esfuerzo y

la resistencia, pero no para la indignación. El triunfo de la filosofía, en definitiva, es un triunfo no mediante la acción política, sobre la que el poema calla significativamente, sino dentro de cada alma humana en relación consigo misma, en la medida en que el alma aprende a reconocer su propia humanidad y la de otros. Irónicamente, pues, la manera de integrarse mejor y ser menos blanco de la ira del mundo es no defenderse a toda costa, sino más bien comprender y aceptar los aspectos en que una vida humana es necesariamente vulnerable e incompleta, estar dispuesta a vivir como un blando cuerpo más que como una fortaleza armada. La recomendación del libro IV de «ceder a la vida humana» —por ambiguamente que se desarrolle en los argumentos sobre la muerte y el amor— da forma al poema en conjunto y a su concepción del objetivo de la terapia.

En cuanto al procedimiento, esta transición terapéutica no se llevará a cabo rápidamente. Podemos suponer que para cualquier discípula romana exigirá años de asidua y paciente terapia derrotar a los monstruos del alma. La terapia empezaría (y continuaría) con la confesión, por cuanto el maestro escucharía el relato de la vida de Nikidion —sus angustias y sus fines, sus actitudes religiosas, su visión del cosmos, sus amores— a fin de comprender cómo, y en qué ámbitos, necesita tratamiento terapéutico. En el curso de su estudio, la repetida enseñanza de la física y la ética epicúreas se alternarán, es de suponer, con el análisis personal, de forma que ella, a un mismo tiempo, adquiriría una mayor comprensión de los argumentos acerca de su vida durante la vigilia y el sueño, y llevaría también esos argumentos a una vívida confrontación con sus propios síntomas y conducta, a medida que lleva su vida cotidiana con los demás. Se le presentaría el análisis general de la cólera contenido en este poema, y ella aprendería a ver las mismas pautas en su propia vida. (De manera muy parecida se examina Séneca a sí mismo al final de cada día, escrutando su conducta en busca de semillas de cólera, y criticándose a sí mismo desde el punto de vista de la ética estoica. [46] Pero en el caso de Epicuro, una imagina que el maestro seguiría de-

sempeñando un papel fundamental.) Entretanto, si ella viviera en una comunidad epicúrea, sería instruida, asimismo, por la conducta diaria de los miembros de la escuela y el ejemplo de su amistad exenta de competitividad. Cabe esperar que la búsqueda de una disposición amable sea una tarea de toda la vida, realizada únicamente a fuerza de paciente atención a las enseñanzas de Epicuro, a sí mismo y a los amigos.

En esta enseñanza existen tensiones. Tal como hemos visto en todos estos capítulos, hay en el epicureísmo de Lucrecio un fuerte apego a la divina autosuficiencia, que tira en sentido contrario a la recomendación de vivir conforme a la naturaleza, aceptando los límites de una vida finita. Esta tensión aflora, también, en el tratamiento de la cólera. En su mayor parte, el poema de Lucrecio parece instar al discípulo, en este campo, a «ceder a la vida humana», aceptando el hecho de que sus límites son porosos más que duros, que su vida es inestable e incompleta más que divina. Pero ya hemos visto que parece tratar la condición de los dioses como normativa para un género de autosuficiencia que los humanos pueden también buscar adecuadamente. Y en otros lugares, también, expresa una aspiración a la invulnerabilidad completa: donde más claramente se ve esto es en el proemio al libro II, en el que la filosofía epicúrea se presenta como un reducto de paz desde el que uno puede contemplar el sufrimiento de otros (7-8). En cierto modo, la búsqueda de la invulnerabilidad y de la aceptación de los propios límites humanos son congruentes. Pues quien acepta límites está libre de muchas de las vulnerabilidades y angustias que afligen al ambicioso. Quien reside en el reducto construido por la *doctrina* tiene menos necesidad que otros de construir las fortalezas de guerra. Y, sin embargo, uno percibe también una tensión en esos versos: pues no está claro que la condición de quien está fortificado *sea* realmente tal que acepte una vida divina finita.

Esta misma tensión está presente en la actitud del poema frente a la amistad y la justicia. Los dioses, tal como vimos, carecen de apego a otros; ni justos ni injustos, simplemente viven, invulnerables. Y el poema ofrece a

Nikidion la esperanza de una vida divina. Por otro lado, como también hemos visto, el poema invita a su lector, desde las mismas palabras inaugurales, a desarrollar un amplio conjunto de afectos, preocupándose solícitamente de la esposa y la familia, e incluso de la ciudad y el país. En su presentación del amor familiar y del interés del poeta y de Memmio por Roma, el poema deja bien claro que estos afectos no son simplemente medios de seguridad personal, sino que son valiosos como fines en sí mismos. El poeta y Memmio comparten «la esperanza de la dulce amistad»; Epicuro es un padre y objeto del amor del poeta; tanto a éste como a Memmio les está permitido sentirse apasionadamente interesados por el futuro de Roma. Además, el poema parece hacer suyos el sentimiento de piedad o compasión por las necesidades de otros humanos más débiles (*miserier*, véase 1019-1025); esta pasión es denunciada severamente por los estoicos, más aferrados al ideal de invulnerabilidad.

Así, el poema parece dejar a su lector no sólo libre de codicioso esfuerzo, sino también con una buena dosis de fuerte interés positivo por el bienestar de otros.[47] Y sugiere, en su retrato de la vida familiar, que esos fuertes vínculos son parte esencial del desarrollo de la pasión por la justicia. A diferencia de las concepciones estoicas, la terapia de Lucrecio no intenta derivar la conducta justa únicamente del sentido del deber, ni parece fundamentarlo completamente en una preocupación por la propia seguridad; permite que descanse en el amor y la compasión. En lo que se refiere a la amistad y el compromiso cívico, Lucrecio se muestra más dispuesto a aceptar el carácter menesteroso de nuestra condición mortal que en sus argumentos sobre la muerte y la pasión erótica. El lado finitista de su argumento parece predominar, al menos globalmente, sobre el lado inmortalista. Asigna a la terapia filosófica en este ámbito una meta humana más que divina y le promete, por lo que hace a la cólera, un triunfo humano.

Y, sin embargo, ¿hasta qué punto puede este triunfo ser completo? El poeta nos recuerda que la filosofía opera pacientemente sobre las almas de

los individuos; la mayoría se aparta de ella (I, 944-995). Pero esto significa que el filósofo depende en gran medida de la suerte para tener la oportunidad de participar en el intercambio de argumentos y establecer los vínculos de amistad. El poema se sitúa en un afortunado respiro temporal entre batallas, recordándonos que el alma individual sigue expuesta a las incursiones del mundo que la rodea. Incluso la cerrada comunidad epicúrea no está del todo a salvo; pero Lucrecio propugna, en nombre de Memmio, un epicureísmo romano, una filosofía no apartada de la ciudad, y eso lo expone a él y a su discípulo a peligros mucho mayores. Y ¿no estamos forzados a ver también que incluso una buena amistad es siempre, en este sentido, una cuestión de suerte? Porque ¿qué probabilidad hay de que dos personajes amables y no agresivos —personajes cuyas ataduras afectivas y pasiones son únicamente las recomendadas por la filosofía epicúrea— se encuentren en Roma o que, encontrándose, eviten el desastre?

Además, ni siquiera el alma del buen epicúreo puede hallarse establemente libre de monstruos. Pues la base de la agresión sigue ahí, en la preocupación, completamente razonable por otro lado, que uno siente por la propia vida, seguridad y ausencia de dolor. Esta base se ha ampliado hasta incluir el cuidado por la seguridad de la familia, los amigos e incluso el país. «Uno no debe pensar —escribe el poeta en el libro III sobre el tema de la cólera— que los males puedan arrancarse y eliminarse por completo» (310). Los *vestigia*, por pequeños que sean, permanecen (aquí el epicureísmo de Lucrecio difiere del estoicismo, presumiblemente en función de la mayor importancia que concede a bienes mundanos tales como la salud y la integridad corporal, el matrimonio, la amistad). ¿Sabemos, entonces, que no hay ninguna circunstancia en la que un ataque vaya a provocar una respuesta violenta? [48] La gente ha inventado y usado armas porque no tenía más remedio, dado que no podía esperar nada bueno del hecho de sentarse a esperar ser destrozado. La desnudez parecía locura cuando el enemigo podía

despanzurrarte (V, 1291-1292). ¿Puede siquiera un epicúreo encontrar un remedio seguro o un límite infranqueable para esta ira reactiva?

Hay en el poema imágenes de amabilidad. Son, por lo general, breves y quedan pronto eclipsadas por la oscuridad. La nodriza que le habla a su infantil carga queda barrida de la escena por las fieras, que no tienen necesidad alguna de lenguaje infantil. Los vecinos que establecen un contrato para la protección de los débiles y suelen respetarlo desaparecen de la vista a medida que el lenguaje, la religión y la ambición complican y corrompen su sencilla vida llena de buenos sentimientos. La fluidez de los contactos sexuales encaminados al placer mutuo vive en el poema bajo la continua amenaza de la inseguridad erótica y su inherente violencia. La buena muerte de Epicuro, que aceptó serenamente los límites de la naturaleza y fue gentil con sus amigos hasta que «la luz de su vida se extinguió» (III, 10421043), está rodeada por otras muertes menos satisfactorias: de reyes, de jefes militares (III, 1024 y sigs.), de temerosas masas ignorantes en medio de la epidemia, mientras los vivos se pelean ferozmente sobre los cadáveres de los muertos (VI, 1276-1286).

Pero hay un ejemplo sostenido de amable interacción social humana del que uno puede extraer alguna esperanza para el alma. Se trata del poema mismo, del argumento terapéutico que ofrece a su interlocutor y a sus lectores. He dicho que la agresión en el poema forma parte de su terapia, destinada a motivar a los lectores y al interlocutor, mediante un fuerte ejercicio de autorreconocimiento, para que se dediquen a la filosofía. Una vez que se dediquen a ella, descubrirán, en la relación imaginaria entre el poeta portavoz y su interlocutor (y entre el interlocutor y los lectores) un benévolo interés que no es envidioso ni autoprotector (pues el poeta dedica mucho esfuerzo a su creación e insiste en que no por ello obtendrá la aprobación popular). Descubrirán todos ellos una amistad que, aun siendo inicialmente asimétrica, resulta cada vez más recíproca e inspirada por la esperanza de una igualdad aún mayor. No envenenada por el espíritu competitivo, tiene

por objeto proporcionar placer e iluminación, en la medida en que el lenguaje poético y la argumentación rigurosa se combinan de un modo sin precedentes en la tradición epicúrea.[49] El poema conduce suavemente al alma del interlocutor desde el reconocimiento de sus enfermedades hasta una clara percepción de la verdad, mostrando en cada etapa un afectuoso interés por sus necesidades y su disfrute. De esos diferentes modos se distancia todo lo posible de la guerra, de la que quiere apartar la atención de Memmio: y su existencia como actualidad proporciona una visión de lo que está al alcance de las almas individuales, si no de las sociedades. Pues su composición es también un modo de vida que penetra, como Lucrecio deja bien claro, en lo más hondo del alma y da forma incluso a sus sueños.

No queda claro —quizá por accidente, acaso intencionadamente—cómo está previsto que termine la relación terapéutica con Memmio y con el lector dentro del poema. El final abrupto del libro VI —donde la violenta pelea por los cadáveres tiene la última palabra y no hay ningún resumen final dirigido a Memmio, ningún mensaje de optimismo o aliento para el lector— ha inducido durante siglos a los críticos a sostener que el poema, tal como se ha conservado, está inacabado. La tendencia reciente, en cambio, ha sido aceptar su desesperanzado y brusco final.[50] En cualquier caso, hemos de decir seguramente que el poema, como argumento terapéutico, se nos presenta en un estado incompleto y que si, como parece probable en ausencia de pruebas de lo contrario, Lucrecio planeó esta conclusión, es un final que presenta la argumentación terapéutica como tal sin cierre ni final feliz, sujeta siempre a repentinas incursiones de miedo y cólera. La tarea de la terapia es siempre incompleta mientras las raíces de esas pasiones permanezcan en el alma, tal como de hecho permanecen en cualquier vida humana que se aprecie y se sepa incompleta. La guerra de la filosofía no puede terminar con la página (sino sólo, en todo caso, en la vida cotidiana de cada lector, en cada esfuerzo cotidiano por establecer relaciones de gentil afecto con los amigos, los hijos, la pareja, la sociedad, desplegando cada día vigilantes es-

fuerzos por limitar y administrar los propios deseos), y todo ello, preferiblemente, sin resultar desgarrado, mordido o pisoteado por la hostilidad de los demás. Al concluir el poema con una escena de pelea, Lucrecio deja a sus lectores con una solemne advertencia y les encomienda la peligrosa y delicada tarea de vivir bien.

Capítulo 8

PURGANTES ESCÉPTICOS: PERTURBACIÓN Y VIDA SIN CREENCIAS

Hasta ahora, al describir la educación de Nikidion, he hecho hincapié en las diferencias entre Epicuro y Aristóteles. Uno es más revisionista, el otro, más inclinado a fiarse de las apariencias; uno utiliza la razón práctica para verse libre de perturbación, el otro la valora por sí misma; uno puede privar a la discípula de actividad intelectual autónoma, el otro insiste en el valor de esa autonomía. Es ya hora de insistir en que, junto con esas diferencias, tienen algunos rasgos muy importantes en común. En efecto, ambos creen que la salud humana exige tener múltiples creencias definidas, incluidas ciertas creencias éticas. La actitud de Aristóteles ante la creencia ética es menos dogmática y más abierta que la de Epicuro; pero también él piensa que la buena vida no puede vivirse sin creencias, algunas de ellas tan profundamente asumidas que constituirán la base de la concepción que la persona tenga de sí misma. Ambos están de acuerdo en que Nikidion debe pasar por la vida con algunas opiniones bien definidas acerca del modo como funciona el mundo, acerca del tipo de criatura que ella misma es en este mundo y también acerca de la meta a la que aspira. Aunque en el programa de Aristóteles ninguna de las creencias de Nikidion se considerará totalmente inmodificable —con la excepción de los principios básicos de la lógica que fundamentan todo discurso coherente—, en cada punto debe ella man-

tener firmemente al menos algunas creencias y usarlas como base a partir de la cual plantear preguntas acerca de otras. En la escuela de Epicuro, por supuesto, ella acabará comprometida a fondo con la totalidad del sistema; y verá dicho sistema como una base absolutamente necesaria desde la cual aventurarse en la vida, Podríamos decir, empleando la imagen de Lucrecio (II, 7-8), que la estructura de creencias de Epicuro tiene el carácter de una sólida fortaleza inexpugnable, mientras que la de Aristóteles se parece más a un barco que va siendo reconstruido a medida que navega. Ninguna tabla en particular es irreemplazable (con las excepciones que hemos señalado); pero en todo momento debe haber una estructura suficiente como para impedir que el barco se vaya a pique. Ambos, pues, creen que el ser humano necesita pasar a través del mundo natural dentro de una estructura más o menos segura y que esa estructura está formada por creencias, incluidas las creencias relativas al valor ético.

I

Pero —podría decir alguien— lo malo de toda fortaleza es que invita a que la ataquen. Lo malo de cualquier barco es que las olas baten contra su casco (de manera muy diferente de cuando baten contra un objeto que no sea rígido, como una masa de algas). Ninguna fortaleza permanece inexpugnable para siempre; el barco que parece más insumergible acaba con frecuencia en el fondo del océano. Y en general: cuando, por medio del arte humano, nos oponemos a la naturaleza intentando conseguir la invulnerabilidad natural frente al azar, esa misma ambición nos hace vulnerables. ¿Qué criatura consigue librarse de naufragar en una tempestad? La que pasa por la vida tal como el instinto natural le dicta, sin empresas ambiciosas, sin estructura que oponga resistencia: el pez que nada a favor de la corriente, o la criatura terrestre que nunca se aventura fuera de tierra firme para adoptar una prometedora pero peligrosa forma de vida. ¿Qué grupo de personas se libra del asedio y la conquista? No los constructores de fortalezas, sino los nómadas,

que se desplazan con los pastos de aquí para allá, según les dicta la necesidad natural, buscando flexiblemente su satisfacción.

Todo esto es metafórico. Pero pone en evidencia el hecho de que, pretendiendo darle a Nikidion una vida conforme a la naturaleza, Epicuro, exactamente igual que Aristóteles, la ha empujado por la senda de una vida que —en la medida en que tiene una estructura fija y definida de creencias y pretende, a través de éstas, gestionar las contingencias naturales— es una vida orientada contra la naturaleza, una vida que desafía, se opone, se previene contra los accidentes naturales. Una vida que no le permitirá a ella moverse con flexibilidad en cualquier dirección, según el dictado de los impulsos y las apariencias. En resumen, una vida dogmática. Una vida que dice que esto está bien y aquello está mal, que esto es verdad y aquello es falso, y que le exige que atienda cuidadosamente a estas distinciones.

Pero la otra cara del compromiso es la vulnerabilidad. Si Nikidion se preocupa seriamente por la corrección, se sentirá seriamente turbada si resulta que algo no es correcto según su opinión. Y si se identifica con una opinión acerca de cómo son las cosas, se sentirá sacudida en todo su ser si un argumento convincente contradice la opinión que ella cree verdadera. De modo que quizás hará mejor viviendo una vida que sea realmente más acorde con la naturaleza: una vida en la que una estructura fija y resistente de creencias no desempeñe absolutamente ningún papel; una vida lo más parecida posible a la del pez que nada a favor de la corriente, que sólo presta atención a las sugerencias del instinto y la percepción. Una vida sin compromiso. Tal es la vida que nuestra próxima escuela, la de los escépticos griegos, desea para Nikidion.

Concretemos mejor el problema. Nikidion es ahora una epicúrea sólidamente formada. Conoce perfectamente el sistema, que ha ido interiorizando durante años de práctica. Se siente casi totalmente libre de la angustia ante la muerte; no se deja llevar por afectos que puedan causarle tensión. Agradables pensamientos acerca de la comunidad y de sus amigos la distraen del

dolor cuando se encuentra físicamente enferma. Pero quedan —o eso es lo que los escépticos afirman— dos fuentes residuales de angustia que enturbian su vida libre de preocupaciones. Primeramente, consideremos su encuentro con el sufrimiento corporal. Ese sufrimiento no puede evitarse. Hasta cierto punto, ella logrará no pensar en él gracias a pensamientos y recuerdos agradables. Pero Nikidion ha llegado a dominar y suscribe una teoría ética que le enseña que el dolor es un mal intrínseco; y no simplemente un mal intrínseco, sino el mal intrínseco mismo. Así, además de la percepción creaturalmente natural del dolor, no puede evitar tener también el pensamiento: «El mal está ahora conmigo». Sin duda que este pensamiento no hará más ligero su sufrimiento. El elemento de creencia añadido intensificará, de hecho, su agonía. Elimina esa creencia y ella «permanecerá impasible ante las cosas opinables y ante lo inevitable sufrirá con mesura» (Sexto Empírico, *PH*, 3, 235236). [1]

Pero supongamos que un amigo de ella está sufriendo. Si ella no tuviera ninguna creencia ética general, es poco probable que eso le causara un malestar muy profundo (o siquiera la clase de malestar que siente un animal por simple simpatía connatural y sentimiento de grupo). Pero dado que ella tiene la teoría general de que el sufrimiento es el mal, volverá a pensar: «El mal está ahora a un paso». Y ese pensamiento no le puede venir a la cabeza, se dice, sin generar ansiedad. En efecto, «dar por sentada tal cosa es peor incluso que el propio hecho de sentir dolor; hasta el punto de que a veces quienes sufren mutilaciones o cosas por el estilo lo llevan bien, mientras que los que se afirman en su forma de ver lo sucedido como algo malo se hunden moralmente» (*PH*, 3, 236-237).

Consideremos también otra fuente de angustia. Nikidion está convencida de que la doctrina de Epicuro es correcta (tan convencida que ha apostado su vida entera a que lo es). Vive de conformidad con su teoría acerca de cómo son las cosas. Supongamos ahora que un seguidor igualmente ferviente de una concepción opuesta, por ejemplo un estoico, se enfrenta con ella.

(Obsérvese que este problema, a diferencia del primero, requiere romper hasta cierto punto el aislamiento del Jardín, o algún fallo importante en el mantenimiento de un clima armonioso de creencias en su seno.) Dicho estoico monta un fuerte y bien argumentado ataque contra la opinión epicúrea de que el placer es el único bien intrínseco, apelando a ciertas intuiciones residuales acerca del valor intrínseco de la virtud y la razón que Epicuro ha rebajado pero no eliminado completamente. Dado que la opinión de Epicuro es extremadamente revisionista, seguramente habrá alguna fisura en la armadura epicúrea: algún sentimiento, alguna imagen, recuerdos de la infancia, fruto de la experiencia de ciertos hechos o del teatro de la historia, mediante los cuales el oponente puede penetrar en las defensas. El oponente utiliza ejemplos que a Nikidion le resultan familiares desde la época de su formación y que le hacen recordar (por ejemplo) el poderosos atractivo del coraje desinteresado, de la firme resistencia, exhibidos como parte de un alma racional cuyos pensamientos dominan sobre sus impulsos e inclinaciones. Ella no está preparada para este enfrentamiento (tanto más que Epicuro no la ha animado a comprender las motivaciones que inspiran el estoicismo ni a abrirse camino de manera no polémica a través de los argumentos en que éste se basa). A Nikidion le resulta intuitivamente tan atractiva y afín la presentación y tan sólidos y poderosamente concatenados los argumentos que se ve asaltada súbitamente por la incertidumbre. La discrepancia es alarmante. Las opiniones enfrentadas parecen tener la misma fuerza. ¿Cuál de ellas es realmente correcta? Puesto que se le ha encarecido que vele por la verdad y la corrección, debe hacer hincapié en esta pregunta: ¿cuál de las opiniones es realmente verdadera? Obviamente, la respuesta tiene mucha importancia. Porque, si el estoicismo está en lo cierto, ella está llevando una mala vida y está llena de falsas creencias: precisamente aquello que más trata de evitar. Pero ella es incapaz de encontrar una manera decisiva de zanjar el debate; no parece haber ningún criterio que no esté sesgado en uno u otro sentido. Epicuro le pide que consulte la percepción; los estoicos la

instan a escuchar la voz de la razón. Así, incluso las propuestas sobre cómo resolver el conflicto están ellas mismas en conflicto; y no cabe confiar en ningún procedimiento de decisión.

Lo que ahora ocurre, irónicamente, es que ese simple pensamiento imposibilita a Nikidion para seguir viviendo una buena vida al modo epicúreo. Pues ella no puede evitar estar angustiada y afligida, al ser una persona que desea estar siempre en el camino correcto. Sabe que no es la persona virtuosa que describen los estoicos; y probablemente no podrá llegar a serlo sin años de reeducación. Pero en el momento en que esta aflicción mental la asalta tampoco es una buena epicúrea. De modo que de ninguna manera está viviendo una vida buena y feliz.

Obsérvese que este problema puede planteársele a Nikidion en muchos ámbitos, y no solamente a causa de un desafío a su sistema de creencias éticas. Pues el epicureísmo es un sistema complejo, cuyas piezas dependen todas de su encaje con las otras; así pues, una dificultad grave que se le plantee a cualquiera de esas piezas pone en dificultad el conjunto. Una concepción opuesta acerca del alma, de los dioses, de la materia de los fenómenos naturales: cualquiera de ellas podría causar alarma, habida cuenta de la amenaza que representan para la ética epicúrea. Y además, al margen de la relación de estas concepciones con sus creencias éticas, Nikidion se preocupa por todas o algunas de ellas. La mayoría de la gente tiene sus concepciones sobre el cuerpo y el alma, sobre lo que es una persona, sobre los parámetros de la vida y la muerte, sobre la estructura del universo, la continuidad de los cuerpos: concepciones a las que están apegados de tal manera que cualquier oposición provoca angustia y turbación. Si de hecho se convencen de que no hay justificación alguna para la creencia de que el efecto sigue a la causa por necesidad, o de que los objetos físicos siguen existiendo aunque no se los observe, o de que la sucesión temporal es una propiedad real del mundo natural, todo eso es causa de perturbación, no algo que pueda dejar indiferente. Nikidion no es diferente. Tantos motivos tiene de

angustia como compromisos con la verdad de cualquier tesis. El agua se puede abrir paso por tantas grietas como planchas hay en su barco. [2]

Hemos de insistir también en que Nikidion no está a salvo de perturbación si el oponente se encuentra con ella antes de que ingrese en la escuela de Epicuro o en cualquier otra escuela filosófica. El dogmatismo teórico epicúreo agudiza, pero no crea su problema. No son sólo las creencias profesadas de una determinada manera, o como parte de una teoría filosófica, lo que provoca la angustia del sujeto que las tiene. [3] Pues aun antes de que Nikidion se dedicara a la filosofía tenía ya una concepción bien definida acerca de cómo vivir y acerca de otras muchas cuestiones respecto de las cuales los filósofos conciben teorías. Y si ella era absolutamente igual que la mayoría de nosotros, era muy importante para ella estar en lo cierto respecto de esas concepciones. (Si no hubiera tenido opiniones, no habría habido para ella ninguna necesidad de Epicuro.) La mayoría de la gente sostiene firme y dogmáticamente sus creencias acerca del mundo, aun sin la orientación del filósofo. Es decir, piensan que es importante alcanzar la verdad, estar en lo correcto; y adquieren un apego profundo a lo que consideran que es la explicación correcta de la manera como son las cosas. Dichos compromisos no tienen por qué ser explícitos; Nikidion puede no ser capaz de articularlos en forma teórica o acaso ni siquiera de formularlos en absoluto. Pero no por ello dejan de ser el fundamento de sus acciones, elecciones y pensamientos; ella se sentirá a la deriva sin ellos y se angustiará cuando alguien los ponga en entredicho.

En resumen, dice el escéptico, Epicuro está en lo correcto al decir que la principal enfermedad humana es una enfermedad de la creencia. Pero está equivocado al pensar que la solución radica en desprenderse de algunas creencias y aferrarse tanto más firmemente a otras. La enfermedad no consiste en tener *falsas* creencias; la creencia misma es una enfermedad: la creencia es un compromiso, una fuente de preocupación, de inquietud y de vulnerabilidad.

En este capítulo veremos cómo el escepticismo griego, adhiriéndose a la analogía médica, presenta este diagnóstico y propone una cura radical: purgar la vida humana de todo compromiso cognoscitivo, de toda creencia. El escéptico, «por ser un amante de la Humanidad, quiere curar en lo posible la arrogancia y el atrevimiento de los dogmáticos» (*PH*, 3, 280). ¿Por qué quiere eso y cómo intenta hacerlo? Daré primero una breve descripción del carácter general y los métodos del escepticismo griego, tal como los describe Sexto Empírico. Examinaré luego con más detalle su concepción de cuáles son sus motivos y sus fines, sosteniendo que, a pesar de las reiteradas negativas de Sexto, hay en el escepticismo un elemento cuasi dogmático, un compromiso que al discípulo no se le permite ignorar y ni siquiera cuestionar. Preguntaré en qué medida afecta este hecho a la actitud de Sexto hacia la terapia de la creencia ética en particular. Por último, estudiaré la terapia de Nikidion, comparando sus propiedades médicas con las del epicureísmo. Y preguntaré cómo viviría una persona así tratada, qué sentimientos y deseos albergaría, qué actitudes tendría hacia sí misma y hacia los demás.

Aunque el escepticismo es un movimiento filosófico complejo con una larga historia, me centraré a este propósito en la exposición del escepticismo hecha por Sexto,[4] que parece representar un intento del escepticismo tardío de volver a sus orígenes pirronianos, o al menos a lo que se supone que representan la vida y las prácticas de Pirrón.[5] No preguntaré aquí en qué medida la Academia, durante el período intermedio, bajo Arcesilao y Carnéades, se apartó o no de estas ideas.[6]

II

El escepticismo, tal como Sexto presenta su autodefinición, es «la capacidad δύναμις (dýnamis)] de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas, según cualquiera de los modos [τρόπος (trópos)]; gracias a la cual nos encaminamos —en virtud de la igual fuerza [ἰσοσθένεια (isosthéneia)] entre las cosas y proposiciones contrapuestas—

primero hacia la suspensión del juicio [ἐποχή (epochē)] y después hacia la ausencia de turbación [ataraxía]» (*PH*, 1, 8). Esta exposición resulta reveladora; vale la pena examinar cada uno de sus términos. La terapia escéptica es, ante todo, una potencia o capacidad, una dýnamis. Esta afirmación es significativa porque niega implícitamente lo que más adelante se negará de manera explícita: que el escepticismo sea una téchnē, un arte o una ciencia, un cuerpo articulado de conocimiento. ¿Cómo puede el escepticismo ser algo, podría alguien preguntarse, si el escéptico no tiene creencias? ¿Qué es lo que uno aprende cuando aprende a ser escéptico? La convincente respuesta de Sexto es que uno aprende una capacidad, un saber práctico; uno aprende a hacer algo, es decir, a establecer oposiciones entre impresiones y creencias. La expresión «según cualquiera de los modos» puede aplicarse de diversas maneras. Nos dice que la capacidad no es una recóndita facultad especial, sino simplemente una capacidad ordinaria o natural. Puede también hacer referencia a la diversidad de tipos de oposición ejercidos por el escéptico, estableciendo oposiciones en los fenómenos y en las consideraciones teóricas y entre unos y otras. Por último nos dice también que no hay ningún procedimiento especial preferible para establecer la oposición, sino que puede hacerse de cualquier manera: el escéptico, pues, no es dogmático en cuanto al procedimiento, así como tampoco lo es respecto al contenido. Más adelante volveremos sobre esta afirmación. La «igual fuerza», isosthéneia, es la aparentemente igual capacidad persuasiva o plausibilidad de las afirmaciones opuestas, donde «ninguna de las proposiciones enfrentadas aventaja a ninguna otra como si fuera más fiable». La suspensión (del juicio), epochē, es un «equilibrio de la mente por el que ni rechazamos ni ponemos nada». La ausencia de turbación, ataraxía, es «bienestar y serenidad de espíritu» (*PH*, 1, 8-10).

Hemos de señalar ahora una ambigüedad en la definición. ¿Cómo hay que entender la conexión de la cláusula que empieza por «gracias a la cual» («gracias a la cual nos encaminamos, en virtud de la igual fuerza…, prime-

ro hacia la suspensión del juicio y después hacia la ataraxía») con la primera parte de la oración? Dos son las posibilidades que parecen existir. En primer lugar, podríamos tratar la cláusula como un modificador no restrictivo. La definición completa de «escepticismo» es: «El escepticismo es la capacidad de establecer antítesis en los fenómenos y en las consideraciones teóricas», añadiendo luego que, así definido, lleva de hecho al equilibrio, la suspensión y la ataraxía. En este caso, el escepticismo sería obviamente cualquier antigua antithetikē dýnamis, que de hecho llevaría a los resultados mencionados. La segunda posibilidad es que el modificador sea restrictivo y los resultados formen parte de la definición. El escepticismo es una concreta antithetikē dýnamis, a saber, aquella gracias a la cual llegamos a la suspensión, el equilibrio, la ataraxía. El escéptico no actúa correctamente como escéptico si no dirige su conocimiento práctico al logro de esos resultados o, como mínimo, si no aplica su conocimiento práctico precisamente de la manera que producirá esos resultados. Veremos más adelante que la ambigüedad no es ningún accidente: que Sexto desea y necesita reivindicar la primera interpretación pero se ve continuamente forzado a admitir la segunda, con los resultados que pronto veremos.

¿Cómo producen esos resultados los métodos de oposición? Eso es lo que expone Sexto en sus capítulos sobre el punto de partida, ἀρχή (archē), de la indagación escéptica (*PH*, 1, 12) y sobre su fin o meta, τέλος (télos) (*PH*, 1, 25-30). El punto de vista explicativo de la indagación escéptica, su archē aitiōdēs, dice, es la esperanza de lograr la liberación de la perturbación. Pues —sigue Sexto— «los hombres mejor nacidos», es decir, las personas enérgicas y capaces, turbadas por las discrepancias y contradicciones con que topan y no sabiendo a qué carta quedarse, se embarcan en una indagación sobre la verdad de las cosas (pensando que, si logran aclarar qué es lo verdadero y qué lo falso, quedarán libres de turbación). El giro hacia el escepticismo empieza cuando descubren, a medida que van investigando, que a cada argumento se contrapone otro argumento de igual fuerza. De

modo que el escepticismo tiene las mismas motivaciones iniciales que la búsqueda dogmática de la verdad; es un resultado del fracaso de dicha búsqueda (1, 12).

He aquí un interesante relato que aparece algunos capítulos más tarde, en la discusión del fin (télos) del escepticismo:

> De momento decimos [7] que el fin del escepticismo es la serenidad de espíritu [ataraxía] en las cosas que dependen de la opinión de uno y el control del sufrimiento [metriopátheia] en las que se padecen por necesidad. En efecto, cuando el escéptico, para adquirir la serenidad de espíritu [hōste ataraktēsai], comenzó a filosofar sobre lo de enjuiciar las representaciones mentales y lo de captar cuáles son verdaderas y cuáles falsas, se vio envuelto en la oposición de conocimientos de igual validez y, no pudiendo resolverla, suspendió sus juicios y, al suspender sus juicios, le llegó como por azar [tychikōs] la serenidad de espíritu en las cosas que dependen de la opinión […]. La verdad es que al escéptico le ocurrió lo que se cuenta del pintor Apeles. Dicen, en efecto, que estando pintando un caballo y queriendo imitar en la pintura la baba del caballo, tenía tan poco éxito en ello que desistió del empeño y arrojó contra el cuadro la esponja donde mezclaba los colores del pincel, y que cuando ésta chocó contra él plasmó la forma de la baba del caballo. También los escépticos, en efecto, esperaban recobrar la serenidad de espíritu a base de enjuiciar la disparidad de los fenómenos y de las consideraciones teóricas; pero no siendo capaces de hacer eso suspendieron sus juicios y, al suspender sus juicios, les acompañó como por azar [hoîton tychikōs] la serenidad de espíritu, lo mismo que la sombra sigue al cuerpo (*PH*, 1, 25-29).

Volvamos a la experiencia de Nikidion. La afirmación de Sexto es que su motivación original para filosofar era lograr la serenidad de espíritu resolviendo las perturbadoras contradicciones y discrepancias; ella piensa que aferrándose a alguna verdad definitiva sobre el mundo logrará dar reposo a su mente. Sexto parece estar en lo correcto, al menos, respecto de los motivos de la discípula epicúrea, aunque pasa por alto la función que podría desempeñar el contenido concreto de la enseñanza epicúrea en el logro de esa tranquilidad. Filosofamos, dice, a fin de hallarnos a gusto y a salvo en el mundo. Pero —tal como nuestra historia de Nikidion, anticipando su argumentación, daba a entender— esa aspiración no siempre llega a realizarse. La creencia no trae sólo la angustia de la elección, sino todas las demás dificultades que hemos mencionado. El compromiso hace que resulte más difícil tolerar un resultado contrario y genera ansiedad acerca de un futuro incierto. La filosofía es una extensión de la tendencia ordinaria de Nikidion a

aferrarse a sus creencias; no hace sino exacerbar el problema planteado por esa tendencia.

Nikidion no logrará lo que esperaba de la filosofía. Pero, sostiene Sexto, en el propio fracaso, en la parálisis de la razón por su propia actividad opositora, obtiene lo que venía buscando. En definitiva: la suspensión escéptica es un camino más seguro para llegar a la misma meta a la que aspira el dogmático; responde, mucho mejor que sus métodos y procedimientos originales, a la necesidad que llevó a Nikidion a dedicarse a la filosofía en un principio.

Este pasaje describe una experiencia inicial del escéptico. La experiencia ocurrió, la primera vez, por puro azar. Pero la capacidad escéptica parece consistir en intentar deliberadamente establecer dichas oposiciones, de tal manera que la buena suerte se repita regularmente, en relación con cada tema —ético y no ético, ordinario y filosófico— sobre el que Nikidion piense que es importante alcanzar la verdad, con respecto a cada ámbito en que ella tenga compromisos cognoscitivos o trate de llegar a ellos. [8] La capacidad escéptica libera a la razón de esas cargas y vulnerabilidades. Dado que la enfermedad es una enfermedad de la razón, su curación viene a través de la razón y la argumentación: de una escuela filosófica que se remonta históricamente a Sócrates y aparece en muchos aspectos como proporcionando una educación racional sistemática. No obstante, como quiera que la enfermedad no es tanto *de* la razón y la creencia como *la* razón y *la* creencia mismas, es probable que la cura, al ser también ella una operación de la razón que entraña —al menos provisionalmente— ciertas creencias, guarde una peculiar razón consigo misma. Querrá salir de la vida de la discípula llevándose consigo todas las adhesiones que trata de purgar.

El epicúreo establece como meta de la vida humana natural una completa ausencia de dolor tanto corporal como anímico. Elige esta meta tomando como guía a la criatura natural. Ésta parece perseguir esa meta. Pero esto significa que la propia naturaleza tiene en cierto modo la enfermedad en su

seno. En efecto, la criatura natural, no corrompida por la creencia, no consigue siempre, ni siquiera habitualmente, lo que desea. Pese a que la naturaleza es la norma, la razón —e incluso un uso filosófico especial de la razón— se revela necesaria como remedio de los males que se encuentran en la naturaleza misma. Sólo las ideas epicúreas pueden llevar a una criatura no corrompida desde la condición natural hasta su fin propio. Podemos esperar que el escéptico tome un rumbo diferente. Pues el análisis epicúreo del fin compromete al discípulo con una vida de creencias, una vida que el escéptico ha argumentado que es enfermiza y llena de angustia, autodestructiva en definitiva. El escéptico, pues, hará bien en apuntar a una meta para alcanzar la cual no hagan falta creencias. Eso significa renunciar a la esperanza epicúrea de enfrentarse al dolor corporal mediante la reflexión filosófica. En consecuencia, el escéptico no pone objeciones al sufrimiento corporal natural y necesario. ¿Qué sentido tiene, después de todo, poner objeciones a algo que no podemos evitar? (Y recuérdese que no podemos evitarlo mediante creencias, pues la creencia, tal como se ha explicado, causa más problemas de los que resuelve.) El sufrimiento forma parte de la naturaleza; la verdadera enfermedad consiste en situarse uno mismo en contra de la naturaleza, en un teorizar acerca del dolor que tarde o temprano comporta dolor a su vez. Así, en lugar de la completa ausencia de dolor, el escéptico adopta como objetivo uno que sea directamente alcanzable en la naturaleza, sin la intervención del dogma: la completa serenidad de espíritu en cuestiones de creencia y el control del sufrimiento (metriopátheia) en los sufrimientos físicos necesarios. «Pues, en cuanto persona capaz de sentir, sufre en sus sentidos [aisthētikōs]*;* pero al no dar por sentado que sea malo por naturaleza aquello que él sufre, lo sufre con mesura» (*PH*, 3, 235-236; véase *PH*, 1, 25, 30; *M*, 11, 118, 141). Y aún: «Pues quien no tiene además la opinión de que el dolor es malo está ciertamente afectado por el inevitable movimiento del dolor; pero quien además de eso imagina que el dolor es el único mal, la única cosa discordante con nuestra naturaleza, duplica mediante esa opinión

la carga que ya supone su presencia» (*M*, 11, 158-159).[9] Contra la afirmación de Epicuro de que la creencia nos ayuda en nuestra lucha con el dolor, Sexto afirma: «En la persona afligida por el hambre o la sed no es posible engendrar, mediante argumentos escépticos, la convicción de que no está afligida» (*M*, 11, 149). De forma que lo máximo a lo que podemos aspirar es a eliminar todas las perturbaciones causadas por la creencia. El escéptico atento y continuamente activo (véase *PH*, 1, 1-4), siempre en guardia contra una recaída en el dogma, puede vivir, así, en la misma cima o meta de su vida.

Y no creo que se trate aquí de una mera diferencia verbal con el epicúreo, según la cual el escéptico llama «fin» a lo que los epicúreos considerarían una caída fuera del fin perfecto. Tiene sentido hablar de esta condición media como el fin último. Es el caso (como ya hemos sugerido) que si convertimos en fin (en el foco de nuestras intenciones; véase *PH*, 1, 25) la manera en que las cosas se desarrollan de hecho y dejamos que nuestros deseos fluyan hacia allí, entonces podemos simplemente seguir viviendo como nos dicte la naturaleza, sin una opinión definida sobre cómo deberían ir las cosas, sin estar continuamente intentando forzar la naturaleza circundante para adaptarla a nuestras exigencias: en definitiva, sin la angustia y el dolor que nacen de ese esfuerzo. No algo que se encuentra más allá, sino eso —la manera como se desarrolla realmente la vida en la naturaleza— es el fin. El escéptico renuncia a todos los compromisos que lo llevan más allá de como se desarrolla realmente la vida; no tiene ninguna teoría que lo impulse a luchar contra la vida ordinaria,[10] puede relajarse y dejar que la vida sea algo que le ocurre. Un elemento importante de la distinción que hace Sexto entre la forma escéptica de vida y sus rivales en el campo de la ética es la insistencia en que sólo él no enseña una téchnē, una forma sistemática de vida que marque intensamente a las personas en relación con algún fin, de tal manera que se sientan trastornadas cuando no lo tienen. Buscarlo y rehuirlo intensamente es, como incluso el epicúreo (usando la misma palabra: sýntonos) ha

admitido, [11] un mal. Estar sýntonos respecto de algo es estirarse o esforzarse en dirección a ello. (La palabra se aplica a la cuerda tensa de un instrumento musical, a la tensión muscular, al sobreesfuerzo constante de una vida sin ocio.) [12] Pero esta intensidad en buscar y en rehuir, sostiene el escéptico, está en el origen de toda perturbación (*M*, 11, 112). Tener un télos o meta a la manera habitual —tensar el arco de la propia vida teniéndolo a él como blanco— [13] es garantía de perturbación. Lo que el escéptico ha hecho no es tanto introducir una concepción rival del télos como socavar la noción misma de tender a un télos. ¿Cuál es el fin de la vida humana? Pues ella misma, simplemente: la manera como de hecho se desarrolla… a condición de que uno no altere su curso introduciendo creencias. Eso no es una respuesta a aquella pregunta: es una manera de decirle al que interroga que no insista en la pregunta y no se preocupe por la respuesta.

A medida que se deje llevar, Nikidion no estará completamente inactiva. Pues al eliminar toda creencia, todo compromiso de dar con la manera como son las cosas, no ha eliminado la motivación. La intensidad exige creer y comprometerse; la mera acción no lo requiere, como podemos fácilmente constatar observando la vida de los animales. A partir de Aristóteles, tal como vimos en el capítulo 3, ha sido una posición comúnmente aceptada, en el pensamiento griego relativo a la acción, que las criaturas vivientes pueden de hecho verse impulsadas a moverse y actuar sin necesidad de tener creencias, por mera combinación de impresiones (φαντασίαι, phantasíai) de cómo son las cosas y de deseos. Las phantasíai o phainómena son las maneras como el mundo se nos aparece, como lo vemos, como nos impresiona. [14] Son diferentes de las creencias porque no implican ningún compromiso acerca del modo como las cosas son realmente; de manera que, cuando se oponen unas a otras, no hay contradicción. [15] Un objeto parece ora de un tamaño, ora de otro: pero no hay en ello ningún problema si yo no empiezo a preocuparme por saber cómo es realmente. Las phantasíai entrañan operaciones de las facultades cognitivas, tanto sensoriales como inte-

lectuales; pero no entrañan ningún intento de seleccionar y coordinar las diferentes impresiones para llegar a una visión general. [16] Incluso con respecto a un único momento, la persona que constata una phantasí*a* puede con perfecta coherencia decir a continuación: «Pero, desde luego, no tengo ni idea de cómo es realmente el asunto y no me importa». Así pues, los animales que tienen phantasíai pero no memoria ni creencia se limitarán a moverse en el momento en que las cosas les impresionen; pero no pueden tener opiniones generales de ningún tipo, ni siquiera opiniones éticas. Si a la phantasía le añadimos memoria, pero no creencia, obtendremos conexiones temporales más ricas y la posibilidad de actuar por hábito, tradición, conocimiento práctico, e incluso tendremos principios que actúen como causas de la acción, pero aun así nos quedaremos sin llegar a asentir a la opinión de que tal y tal es efectivamente el caso. Los animales que actúan sobre esta base tienen múltiples causas de acción. Lo que no tienen son razones para la acción, es decir, opiniones que profesen como correctas.

Así, dice el escéptico, es como los humanos pueden moverse y actuar sin creencias. [17] Siguen usando sus facultades. El mundo causa impresión en ellos ora de este modo, ora de este otro; están influidos por sus deseos, sus actividades cognitivas, incluso sus recuerdos. Pero no se molestan en inquirir la verdad ni en seleccionar las cosas. Ni asienten a las apariencias cuya impresión reciben ni las rechazan. [18] Simplemente se dejan mover:

> Atendiendo, pues, a los fenómenos [phantasíai], vivimos sin dogmatismos, en la observancia de las exigencias vitales [tēn biōtikēn tērēsin], ya que no podemos estar completamente inactivos. Y parece que esa observancia de las exigencias vitales es de cuatro clases y que una consiste en la guía natural, otra en el apremio de las pasiones, otra en el legado de leyes y costumbres, otra en el aprendizaje de las artes. En la guía natural, según la cual somos por naturaleza capaces de sentir y pensar. En el apremio de las pasiones, según el cual el hambre nos incita a la comida y la sed a la bebida. En el legado de leyes y costumbres, según el cual asumimos en la vida [biōtikōs] como bueno el ser piadosos y como malo el ser impíos. Y en el aprendizaje de las artes, según el cual no somos inútiles en aquellas artes para las que nos instruimos. Pero todo esto lo decimos sin dogmatismo (*PH*, 1, 23-24; véanse también 1, 17, 22, 229, 231; 2, 244, etc.).

Tenemos cuatro fuerzas capaces de motivar, cuatro maneras en que la vida puede causar impacto o impresión sobre nosotros, las cuales son lo bastante poderosas, por separado o en combinación, para engendrar movimiento. [19] Usamos los sentidos y el raciocinio que naturalmente poseemos, moviéndonos al ritmo en que una impresión de pensamiento o una impresión sensorial nos impacta, sin adhesión por nuestra parte. [20] Sería artificial cerrar los ojos para evitar la percepción de un árbol, el pensamiento de la comida y la bebida; de modo que procedemos de la manera más natural. Aquí también nos guiamos por nuestros sentimientos y deseos corporales naturales, prestando atención a la sensación de hambre no como una señal de «lo malo», sino como un impulso de nuestra naturaleza instintiva. Y —quizá la parte más interesante de la afirmación de Sexto— nos guiamos por los hábitos que hemos creado y por las habilidades que hemos adquirido, dejando que todo ello, en la medida en que es ya algo interno a nosotros (en la memoria y el hábito) nos mueva y nos empuje. No resistimos al impulso del hábito cuando nos impulsa; pero ello se produce sin la preocupación por el grado de corrección y de verdad que hace que la persona corriente se angustie tanto a la hora de actuar. [21] Nikidion no adquirirá nuevas creencias éticas. Pero tampoco luchará contra las que tiene. Simplemente, dejará de preocuparse por si son verdaderas, las tratará como impresiones cuyo valor de verdad es indeterminado: como motivos, en definitiva, que están simplemente ahí, como partes de una vida naturalizada. Pero vistas así, dejan de *ser* creencias. [22]

Lo mismo vale, tal como descubrimos ahora, para su comportamiento verbal. Aunque el escéptico —insiste Sexto— no asevera nada en absoluto, en el pleno sentido de la palabra, sosteniendo (explícita o implícitamente) cómo son las cosas, puede obviamente hablar de muchas de ellas a medida que le impresionan, incluidas entre esas cosas las mismas ideas escépticas. [23] Muchas de sus declaraciones tendrán la forma gramatical de aserciones. Pero siempre que dice algo —incluida alguna de las máximas propias

del escepticismo— entonces, nos dice Sexto, «en la exposición de esas expresiones dice lo que a él le resulta evidente [tò heautōi phainómenon] y expone sin dogmatismos su sentir, sin asegurar nada sobre la realidad exterior» (*PH*, 1, 15). Y también: «Eso lo afirma para dar a entender explícitamente lo que a él le aparece manifiesto en las cosas que se le ofrecen, sin pronunciarse dogmáticamente con seguridad sino relatando lo que siente» (1, 197). Diógenes dice que las expresiones escépticas son «confesiones» o «reconocimientos» (exomologēseis, 9, 104). Este tipo de observación la repite una y otra vez Sexto, [24] en su cuidado de no parecer que está dogmatizando, consciente de que el lenguaje ordinario es, tal como se usa ordinariamente, un instrumento de adhesión y dogmatismo. Nos muestra qué es lo que Nikidion podría llegar a decir a medida que fuera curándose, y también lo que ella puede esperar oír de boca del médico.

III

Nikidion, pues, llega a la escuela escéptica. Por desgracia, no tenemos prácticamente información alguna sobre cómo vivían los escépticos pirrónicos tardíos, qué clase de comunidad filosófica crearon, quiénes eran sus discípulos y cómo actuaban con ellos. [25] Su actitud respecto a los hábitos los hace menos dependientes de un régimen de aislamiento que los epicúreos; gustaban de hacer hincapié en que un buen escéptico puede tener la misma apariencia que cualquier otra persona y vivir sin problemas entre personas no escépticas; de modo que parece probable que no dieran tanta importancia como los epicúreos a la creación de toda una contracultura que llenara cada rincón de la vida cotidiana con un correcto filosofar. Pueden muy bien haber actuado de manera más parecida a la de una escuela ordinaria, ofreciendo instrucción y argumentos a su particular manera, pero sin constreñir las actividades de los discípulos mientras no se hallaran en proceso de instrucción. En cuanto a la gama de discípulos, el escéptico no exige ni rechaza la *paideia*: tanto si eres un caballero con buena formación como si eres una

cortesana, puedes encontrar allí algo a tu medida. Y Sexto subraya a veces explícitamente que el escéptico puede tratar con discípulos que tengan una amplia gama de capacidades intelectuales y bagajes culturales, a condición de que no intente instruirlos a todos en grupo. Incluso en época de Platón es probable que la Academia admitiera discípulas; por ello no veo razón alguna para que Nikidion, tal como es, no pudiera asistir.

Llega, pues, abrumada por todos los conflictos de creencias y emociones que ha vivido. Encuentra que aquí, como en sus otras escuelas, se usa de manera intensiva la imagen de la actividad médica para explicar la contribución práctica de la filosofía y justificar prácticas particulares. Es más, ella encontrará probablemente entre sus maestros una conexión con la práctica y la teoría de la medicina propiamente dicha que no estaba presente en las discusiones del Jardín. El propio Sexto era probablemente un médico [26] y las enseñanzas escépticas tienen un papel destacado en dos de las tres principales escuelas de medicina de su época: la escuela empírica y la metódica. Galeno nos ha conservado un debate entre un médico dogmático y otro escéptico, que evidentemente se celebró delante de posibles discípulos; [27] y Sexto, a pesar de su nombre, se cuida de decirnos que es la escuela metódica de medicina, y no la empírica, la que es verdaderamente escéptica. [28] Pues los empíricos afirman positivamente que no podemos conocer lo que no es evidente para los sentidos, adoptando así una posición dogmática en la teoría del conocimiento. Los metódicos, por el contrario, siguiendo la «práctica común de la vida» (*ho bíos ho koinós*) se dejan simplemente guiar por lo que experimentan, sin adherirse a ningún método particular de proceder ni a concepción alguna del conocimiento. Se ven naturalmente impulsados, de un modo que queda mediado por su formación profesional pero que no entraña ningún compromiso ni creencia firmes en su corrección, a contrarrestar con un remedio un síntoma ajeno que hayan observado. «Es evidente que lo extraño a la naturaleza constriñe a ir en su supresión; como, de hecho, el perro que se ha clavado una astilla recurre a su extracción»

(*PH*, 1, 238-239). Así es como el médico metódico practica la medicina corporal, usando las técnicas que ha aprendido porque le vienen de forma natural, no porque piense que son correctas. Y así es como el médico filosófico procederá a curar a Nikidion.

Es probable que Nikidion empiece por describirle al maestro las creencias dogmáticas que no han podido darle satisfacción. Ella expondrá su situación revelando todos los compromisos cognoscitivos que tiene contraídos y mostrando el grado de refinamiento y detalle con que capta los argumentos a favor y en contra de dichos compromisos. El maestro procederá entonces a revisar sus creencias, presentando contraargumentos como los articulados en los modos y tropos conservados.[29] En cada caso tratará de llevarla a un estado de equilibrio. Nikidion encontrará que a cada uno de sus argumentos se le opone un contraargumento concebido para parecerle igualmente persuasivo. Y así una y otra vez, a través de todo el abanico de sus creencias, se verá llevada a la suspensión, hasta que no haya ninguna tesis que ella se moleste en defender, ninguna creencia (como dice Sexto) cuyo contenido signifique para ella más que la respuesta a la pregunta de si el número de estrellas es par o impar.[30] Simplemente, dichas creencias parecerán tan carentes de importancia como remotas.

Pero examinemos ahora más de cerca los argumentos del maestro utilizando, una vez más, nuestros diez puntos como guía. Pues cuando lo hagamos empezaremos a ver ciertas semejanzas notables con la práctica epicúrea de la argumentación; pero también observaremos algunas diferencias igualmente sorprendentes.

1. Los argumentos de los escépticos, como los argumentos usados por Epicuro, sólo son buenos argumentos terapéuticos si van bien dirigidos a su *fin práctico*.[31] Ya hemos visto la afirmación escéptica de que oponiendo un argumento igual a cada uno de ellos, el escéptico puede ponerse a sí mismo o a otro en un estado de equilibrio y, a partir de ahí, llegar a la suspensión

(del juicio); y que la ataraxía sigue a la suspensión. Hemos visto que él afirma haber descubierto medios más eficaces que los del dogmático para alcanzar el fin propio del dogmático, a saber, la ausencia de perturbación. Y, a lo largo de toda su obra, Sexto repite estas pretensiones de eficacia causal. En un pasaje que examinaremos en breve describe al buen maestro escéptico como un médico que, basándose en los datos de que dispone, elige precisamente el remedio adecuado para la particular enfermedad del paciente (*PH*, 3, 280). Una vez más nos dice que el seguidor de la vía escéptica en ética «vivirá felizmente [eudaimónōs] y libre de perturbación, no impulsado por el bien como bien, ni oprimido por el mal» (*M*, 11, 118). En las secciones éticas especialmente, pero también en otros lugares —por ejemplo, la primera sección sobre los fines del escepticismo—, nos presenta una exposición detallada de cómo y por qué se produce esa mejora en la vida de Nikidion. La suspensión la libera, ante todo, de la carga que supone preocuparse por saber qué es verdad y qué es correcto; la libera, en segundo lugar, de la creencia en una concepción de lo bueno, creencia que acrecienta su tormento cuando se halla presente el objeto considerado malo. La liberará también de todos los males que se derivan de la denodada persecución de cualquier meta práctica «con firme convicción» (metà sphódrou peísmatos [*M*, 11, 121]).

Entre esos males destaca la emoción: una confianza arrogante y una alegría excesiva y agitada cuando el bien se halla presente (*PH*, 3, 235 y sigs.; *M*, 11, 115 y sigs.); una temerosa comezón y alarma ante la posibilidad de que se desvanezca; un deseo penosamente intenso del bien antes de que éste se presente (*M*, 11, 116); si hubiera de estar ausente, una profunda pena basada en una creencia valorativa, e incluso un imaginario sentido de culpa: el sentimiento de que la afectada va por mal camino, pues las Furias la están castigando por algo que seguramente ha hecho (*PH*, 3, 235 y sigs.). [32] La escuela escéptica comparte con las demás escuelas de su época [33] (al menos a los efectos del argumento) la opinión de que todos estos estados emocio-

nales, incluido el incierto género de alegría que se basa en la presencia de cosas externas inestables, son cosas que no es bueno tener en la vida, debido a su carácter perturbador. De modo que una parte muy importante de su pretensión de eficacia causal estriba en afirmar que sus argumentos la libran a una de esos males, mientras que los argumentos de los adversarios no lo logran, aun cuando crean hacerlo. Dichas emociones se basan en la creencia ética; y Sexto sugiere que sólo extirpando completamente la creencia se libra uno de ellas. Los dogmáticos tienen una cosa en común: todos ellos instan a perseguir intensamente y con constancia algún fin. Pero ello significa que no pueden curar realmente nuestras enfermedades:

> Decir que uno debe evitar tal cosa como algo bajo, y tender, en cambio, a tal otra como algo más noble es la manera de proceder de las gentes que no son capaces de eliminar la turbación, sino simplemente de cambiar su posición […] de manera que el discurso del filósofo produce una nueva enfermedad en lugar de la vieja […] sin liberar al discípulo de ese afán, sustituyendo simplemente éste por otro. Así pues, igual que el médico que al eliminar la pleuresía produce una neumonía o que al curar las fiebres cerebrales produce una fiebre letárgica no elimina el peligro, sino que se limita a desplazarlo, así también el filósofo, si provoca una perturbación diferente en lugar de la anterior, no está viniendo en ayuda de la persona que estaba turbada (*M*, 11, 134-137).

Sólo el escepticismo libera completamente de esa carga: «Por consiguiente, es propio del escepticismo garantizar una vida floreciente [tò eudaímona bíon peripoieîn]». [34]

Estas afirmaciones se repiten una y otra vez; y sin embargo hay que proceder con cautela. Pues una tesis oficial del escepticismo, ampliamente reiterada, es que las afirmaciones del escéptico están, también ellas, sujetas a escrutinio. El escéptico no puede afirmar exactamente lo que afirma Epicuro: que su método traerá la eudaimonía. Porque, hablando con propiedad, él no puede tener, ni una concepción plenamente asumida de lo que es la eudaimonía, ni una creencia firme de tipo causal sobre qué es lo que la garantiza o no. Puede usar un lenguaje así argumentando *ad hominem* contra sus adversarios: pero si se dejara enredar en él, estaría tan enfermo como ellos. Así pues, ha de tener hacia su propia práctica filosófica, y mostrársela a Nikidion, una actitud que ha hallado en el médico metódico. Así es como

voy a proceder —puede decir—, esto es lo que mi experiencia me lleva de forma natural a hacer; y éste es el resultado que he observado hasta ahora de esta actuación. Mira qué es lo que ocurre en tu caso. Mira si, como le ocurre al perro que tiene una espina clavada en la pata, te ves impulsada de manera natural a proceder de este modo, contraponiendo argumento a argumento. ¿Basta con decirle eso a alguien que no esté ya habituado al método escéptico? ¿No transmite el escéptico, como parte fundamental —e ilícita— de su terapia un conjunto de actitudes aún más dogmáticas? Examinaré esta preocupación cuando estudie la relatividad respecto de fines. Pero primero abordaré la tercera característica médica.

3. Los argumentos dirigidos a Nikidion *responderán al caso particular*, habiendo sido elegidos en función de su situación concreta. Aquí también, como ocurre con las otras dos escuelas, se subraya este punto mediante el uso de la analogía médica. Se hace al modo epicúreo más que al aristotélico: es decir, el énfasis en la atención a las particularidades aparece en el contexto de la atención a la particular patología del discípulo, no en el contexto de elaboración de una norma de salud o sabiduría práctica. El escéptico, afirma Sexto, argumentará exactamente de la manera más adecuada a la naturaleza de la enfermedad del discípulo. En la fascinante sección de los *Esbozos pirrónicos* titulada «Por qué a veces el escéptico se acomoda a plantear argumentos poco brillantes, como medio de persuasión» (*PH*, 3, 280) sostiene que un buen médico no administrará una dosis excesiva a un paciente, sino que calibrará cuidadosamente la dosis de medicamento en función de la gravedad de la dolencia. Aun así, el escéptico medirá cuidadosamente en qué grado el discípulo ha sido infectado por la enfermedad de la creencia y escogerá el remedio más débil y más suave que sea suficiente para derribar los obstáculos que se oponen a la ataraxía. A veces, pues, sus argumentos serán «graves»; pero otras veces «no vacila en plantear adrede argumentos que parecen poco brillantes». En definitiva, los argumentos han de ser proporcionados al grado y al punto de adhesión de Nikidion a una

creencia, a fin de devolverla en cada caso a una situación de equilibrio. [35] Si ella es vulnerable a la persuasión y el compromiso, un buen argumento fuerte podría influir demasiado en ella, convenciéndola de que sus conclusiones eran verdaderas y haciéndola pasar, por ejemplo, del extremo del epicureísmo al del estoicismo. El objeto del argumento es lograr que se detenga justo en el medio. Podemos añadir que, a medida que Nikidion se acostumbre más y más a la vía escéptica, es muy posible que llegue a tomar sus convicciones cada vez con mayor ligereza; de manera que necesitará progresivamente argumentos más débiles. El argumento, a su vez, procede gradualmente a su propia eliminación. En último término, imagino que el mero planteamiento de una cuestión suscitará ya un gesto de indiferencia y resultará innecesario recurrir a argumentos ulteriores. [36]

Jonathan Barnes ha conjeturado que el maestro dará argumentos antitéticos a Nikidion únicamente en ámbitos en los que ella siente ya una perturbación causada por la convicción. [37] Esto, pienso, no está tan claro. Pues en su sección sobre la frase escéptica «a cada argumento se opone un argumento igual», Sexto observa que algunos escépticos emplean esa expresión en forma de exhortación: «Opongamos». «Y al escéptico —continúa— le recomiendan esto: que de ningún modo abandone su búsqueda engañado por el dogmático y que no pierda por precipitarse la para ellos manifiesta serenidad de espíritu que piensan que acompaña [38] a la total suspensión del juicio» (*PH*, 1, 204-205). Un pasaje posterior observa que deberíamos someter a argumentos antitéticos no sólo las creencias éticas sobre las que ya existen tesis contrarias, sino también todas aquellas sobre las que pudiera algún día surgir un contraargumento. Pues podríamos haber supuesto que todo el mundo está de acuerdo en considerar como algo malo el incesto con hermanas si nunca hubiéramos oído hablar de las costumbres egipcias (y entonces nos habría llenado de inquietud tener conocimiento de ellas). «Así, tampoco sobre aquellas cosas acerca de las cuales no conocemos discrepancias conviene asegurar que no existe desacuerdo, siendo posible —como decía—

que en algunos pueblos no conocidos por nosotros se dé desacuerdo sobre ellas» (*PH*, 3, 234). Entiendo que este pasaje quiere decir que el escéptico no trata sólo las perturbaciones que se dan de hecho en la estructura de creencias de Nikidion; se dirige a todas aquellas de sus convicciones en que pudiera surgir una opinión discrepante capaz de generar inquietud. (Esto es lo que exigirían también los argumentos de Sexto acerca del modo en que la creencia, incluso sin conflicto, produce turbación, tanto en los buenos como en los malos momentos.) Practica la medicina preventiva, y para ello debe atacar todas las convicciones de Nikidion sin excepción. La particularidad, sin embargo, está en la dosificación de la argumentación que se considera pertinente en cada caso. Pero cada discípulo debe escuchar argumentos sobre todos los temas en los que tiene alguna creencia, de manera que habrá muchas redundancias en la instrucción. (Esta posición de los escépticos explica, creo, por qué pueden vincular la vigilancia constante y la indagación [39] en permanente calma, tal como las practican: pues sólo la vigilancia garantiza de hecho la calma.)

2. Ahora ya no podemos eludir el problema de más calado que nos plantea la comprensión de la práctica terapéutica de los escépticos: evaluar el grado y la naturaleza de su *carácter relativo a valores* o *a fines*. El escéptico afirma que ni él ni su discípulo ha de comprometerse con nada; tampoco, por tanto, con ningún fin ético y ni siquiera con la creencia de que sus procederes recíprocos sean capaces de producir un fin bueno. Y, sin embargo, promueve su terapia apuntando a su eficacia para lograr un cierto fin muy concreto, a saber, la serenidad de espíritu, ausencia de perturbación o ataraxía. Él dice no tener ningún compromiso, sino dejarse llevar simplemente por la vida. Pero ¿puede efectivamente evitar todo compromiso en este punto? [40]

La respuesta oficial del escéptico viene a ser la siguiente. La ataraxía llega simplemente por azar, tychikōs, como resultado de un proceso que el escéptico sigue por alguna motivación no dogmática (porque es su oficio, por

ejemplo). Él no lo busca, no cree en ello: simplemente es algo que le sucede. Dado que sucede como un resultado inesperado, no tenemos por qué atribuirle al escéptico compromiso alguno para explicar sus acciones. Apeles no tuvo por qué tener un deseo para obtener un determinado tipo de efecto tirando la esponja. Simplemente la arrojó de pura frustración y el efecto se produjo por una feliz coincidencia. Exactamente así es como le viene la ataraxía al escéptico: es como una sombra que sigue a la suspensión del juicio (DL, 9, 107; *PH*, 1, 29). Es pasivo respecto a ella. En lo que respecta al tratamiento de Nikidion, seguramente dirá que él procede de la misma manera que procede un médico metódico, porque la experiencia y la percepción de su situación le sugiere la idea de proceder como lo hace. No tiene ninguna creencia sobre si esto o lo otro es sano, ninguna creencia de que un determinado procedimiento vaya a lograr un determinado fin; simplemente procede así. Si ello produce la ataraxía en Nikidion y a ésta le agrada ese resultado, tanto mejor. Pero no podría ni querría hacer esto o aquello por mor de la *ataraxía* (la propia o la de otro). Pues eso equivaldría a comprometerse, y comprometerse es exponerse a la perturbación. [41]

Obsérvese, sin embargo, cómo vuelve a aparecer el énfasis en el valor de la ataraxía. Pues ¿por qué tiene el escéptico una actitud escéptica respecto de la ataraxía? Según él, porque debe tener esa actitud si quiere evitar la perturbación y alcanzar la ataraxía. Se nos invita, pues, a llevar más allá nuestra sospecha y preguntar si, a pesar de su línea oficial, el escéptico no tiene y no ha de tener una actitud más que escéptica respecto de ese fin (y quizá respecto de sus propios procedimientos como causalmente vinculados con ese fin). A medida que indagamos nos damos cuenta, ante todo, de que el escéptico dice a menudo cosas que tienen un deje dogmático. Hemos visto que la misma definición de escepticismo contiene una ambigüedad: ¿es o no parte de la definición del proceso la producción de *ataraxía?* Una ambigüedad similar aparecía en la caracterización del dogmático preescéptico en el capítulo sobre los fines: en efecto, el dogmático iba en busca de la verdad

«con el fin de verse libre de perturbación» (*PH*, 1, 26). El original griego contiene una cláusula que hace referencia al resultado y no una que haga alusión al propósito, a fin de dar la impresión de que no tenemos necesidad de atribuir a esa persona ningún propósito relacionado con la ataraxía: ésta simplemente surge como mero resultado. Pero acabamos de ver que a fin de traducirla coherentemente nos vemos más o menos forzados (dado que el verbo es un verbo que indica búsqueda) a usar el lenguaje de los propósitos. Y en otros lugares el propio Sexto usa inequívocamente ese lenguaje. El punto de partida del escepticismo es «la esperanza de alcanzar la ataraxía» (1, 12). Y, habiendo definido al principio el télos o fin como «aquello en función de lo cual se hacen o consideran todas las cosas y él en función de ninguna» (*PH*, 1, 25), pasa a decir que el fin del escepticismo es la ataraxía en cuestiones de creencia y el control del sufrimiento necesario. Por supuesto, matiza esto diciendo: «De momento decirnos…»; pero incluso la impresión o apariencia «de momento» de que uno tiene de hecho un fin o una meta a la que se dirigen todas las actividades parece que es más de lo que un escéptico debería tener. [42]

Y el elemento dogmático vuelve a aparecer una y otra vez: siempre que Sexto necesita proceder contra un adversario que promete un beneficio práctico; siempre que necesita explicar por qué su propio método vence a todos los adversarios en su propio terreno. El elemento dogmático, como dijimos, aparece en dos partes: primero, en una afirmación de que la eudaimonía es equivalente a la ataraxía (o ataraxía junto con metriopátheia); segundo, en una afirmación causal de que dicho fin se alcanza con seguridad por la vía escéptica. Como ejemplos de lo primero, considérense los siguientes:

> Toda infelicidad [kakodaimonía] sobreviene por algún tipo de perturbación. Pero toda perturbación [tarachē] les viene a los humanos, bien por perseguir intensamente [syntónōs] alguna cosa, bien por rehuir intensamente alguna cosa (*M*, 11, 112).

> Eudaímōn es la persona que vive su vida libre de perturbación y, como dice Timón, situada en un estado de calma y reposo (*M*, 11, 141).

Como ejemplos de lo segundo (o, propiamente, de lo primero combinado con lo segundo) considérese:

> Los que siguen la vía escéptica, no afirmando ni negando nada tajantemente, sino sometiéndolo todo a examen escéptico, enseñan que a quienes creen que hay algo por naturaleza bueno o malo les toca una vida infeliz [*to* kakodaimónōs bioûn], mientras que para aquellos que rehúsan definir y suspenden el juicio «es la suya la vida más libre de cuidados entre los seres humanos» (*M*, 11, 111).

> Si alguien se niega a decir que algo sea más digno de elección que de rechazo […] vivirá de manera floreciente y sin perturbación [eudaimónōs *kai* ataracliós] (*M*, 11, 118).

> Y enseñar esto [a saber, a no afirmar que nada sea bueno por naturaleza] es peculiar del método escéptico. Por consiguiente, corresponde a dicho método asegurar una vida floreciente [*to* eudaímona bíon peripoieîn] (*M*, 11, 140).

> Por consiguiente, quien suspende el juicio en relación con todas las cosas obtiene la más completa eudaimonía; se ve perturbado por movimientos involuntarios e irracionales [«en efecto, no era su raza de roble ancestral ni de roca, sino raza de hombres»], pero sólo se siente moderadamente afectado (*M*, 11, 161).

Sorprenderá al lector que estos pasajes dogmáticos se concentren en la sección ética de *Adversus mathematicos*. Pero no ha de sorprender si se tiene en cuenta que es aquí donde el escepticismo ha de librar la batalla más intensa por las almas de los discípulos: en efecto, está luchando contra adversarios que pretenden también aportar beneficios prácticos. Hemos encontrado también el dogmatismo en otros lugares, en las observaciones generales acerca del origen y los fines del escepticismo; y estos pasajes posteriores, aunque insertos en discusiones específicamente éticas, son perfectamente generales ellos mismos. Sostienen que la posición escéptica entraña la suspensión de todo juicio, y es esta suspensión total la que conectan con el beneficio práctico.

Pero con todo supongamos que Sexto tiene algún desliz de vez en cuando, arrastrado por su propia retórica contra los adversarios, o que, quizás, está usando deliberadamente contra ellos la retórica que les es propia. ¿Es esto una razón para pensar que la posición escéptica requiere una adhesión más que escéptica a la ataraxía? Sí, digo yo. En primer lugar, ha de decir

cosas como ésta para mostrar el valor y el sentido de su terapia (para mostrar el valor que él mismo le atribuye). El escéptico prefiere su camino al del dogmático; lo recomienda. Puede matizar la recomendación de múltiples maneras; pero si relativiza su interés en el fin de la ataraxía, no deja claro que su fin es mejor que la tarachē o deja de mostrar un cierto tipo de confianza en la relación causal entre su método y la ataraxía, entonces todo su empeño parecerá vacío y sin sentido. Si el maestro escéptico escribiera sin una dosis de dogmatismo, Nikidion sólo aprendería que a alguno le parece que, en ciertas ocasiones, un procedimiento no dogmático ha producido ataraxía, lo que a alguno podría parecerle una buena cosa. Pero si ni ella ni su maestro tuvieran un apego a la ataraxía que fuera más allá de la suspensión, ella seguiría probablemente siendo dogmática aun después de recibir esta información, porque es más sencillo y habitual ser dogmático que escéptico. Es más, si los procedimientos escépticos no recibieran más apoyo que el de mi imaginaria afirmación no dogmática, Nikidion no tendría razón alguna para hacer el esfuerzo de abandonar su habitual camino dogmático para seguir este otro. El escéptico dice que simplemente desea que la vida siga; pero está dedicado a la labor de hacer conversos, de apartar a la gente de sus hábitos inveterados. Y eso lo hace, hábilmente, pregonando que su terapia permite alcanzar el mismo fin que sus competidores persiguen, pero de manera más eficaz. Esta enseñanza es esencial para su función; y para desempeñar ésta, debe proponer aquélla dogmáticamente.

Considérese también el papel desempeñado por la ataraxía en la ordenación de la empresa escéptica en su conjunto. Supongamos que la conexión entre equilibrio y ataraxía fuera descubierta al principio, como dice Sexto, por casualidad. (Y, aun aquí, el relato de Sexto nos informa de que se descubrió por casualidad mientras el discípulo estaba ya buscando con convicción la ataraxía. Dado que ocurrió así, el resultado fue reconocido directamente como el resultado deseado. De manera análoga, a Apeles le agradó el efecto de la esponja porque lo reconoció como aquello, precisamente, tras

lo que iba.) Ahora bien, ¿qué ocurrió a continuación? ¿Argumentará ahora el escéptico de cualquiera de las viejas maneras de argumentar y esperará que la ataraxía lo invada cuando la casualidad quiera? ¿Volvió Apeles a su obra pintada con la esponja y se puso a esperar que el siguiente episodio de frustración le hiciera arrojar otra esponja? Por supuesto que no. Apeles, cabe suponer, utilizó su esponja, a partir de ese momento, siempre que deseaba obtener aquel efecto. Y el escéptico pergeña, con cuidado e ingenio, esquemas de argumentación —los modos y tropos— que pueden ser usados por él o por otro para llevar a una persona a un estado de equilibrio en relación con cualquier cosa. Sabemos que con cada discípulo en particular calibra cuidadosamente sus argumentos a fin de obtener exactamente el mismo resultado cada vez. No hay en ello nada accidental (independientemente de las palabras que el escéptico pueda usar para indicar que sí lo hay). La estructura del conjunto resulta incomprensible a no ser que supongamos que el terapeuta cree que la ataraxía es un fin que merece ser perseguido mediante algún tipo de esfuerzo deliberado y que esos procedimientos tienen con la ataraxía una conexión de la que otros procedimientos carecen. El escepticismo, no lo olvidemos, es una dýnamis antithetikē, una capacidad cuyo sentido es establecer oposición (no simplemente dejar que ésta surja, en el caso de que surja).

Finalmente, observamos que hay una tesis ética de gran importancia que nunca se pone a prueba de los procedimientos antitéticos del escéptico, una de las creencias de Nikidion que no se someterá a oposición hasta obtener el equilibrio. Se trata, obviamente, de la creencia de que la ataraxía es un fin importante (o incluso el fin sin más). Supóngase que imaginamos la siguiente aplicación de la terapia escéptica. Algunas personas, dice el maestro, contemplan la serenidad de espíritu como el fin o bien más elevado y ven en la turbación —producida por la intensidad del compromiso— el mayor de los males. Pero, ¿sabes? (le dice a Nikidion, que asiente con entusiasmo), hay muchas personas a las que gusta esa intensidad y no les preo-

cupa demasiado la turbación en que las deja. Es ésta una postura plausible; de hecho, era frecuente en el ambiente cultural de Nikidion. Con algunos matices y un mayor contenido positivo, es la posición de Aristóteles.[43] El escéptico podría muy bien impartir esa lección; en efecto, dada la exposición que hace de su propio método, parece imponerse el deber de actuar así. Pero no da esa lección; en lugar alguno encontramos una alusión a esta idea tan obvia. Podemos ver por qué si imaginamos por un momento qué consecuencias se desprenderían de esa lección. Pues entonces, dado que la ataraxía (así lo ha proclamado) se sustenta en los procedimientos escépticos y la intensa búsqueda del valor se basa, como modo de vida, en otros procedimientos más dogmáticos (o, al menos, aristotélicos), resulta que, juntamente con la oposición de fines, el maestro tendrá que organizar también para Nikidion una oposición completa de métodos y procedimientos. Si quiere mantenerse realmente neutral respecto de la ataraxía, el maestro debe ingeniárselas para que ella pase de ser la discípula del capítulo 8 a ser la oyente del capítulo 2, de modo que termine, por así decir, suspendida entre el capítulo 8 y el 2. Y ni siquiera eso será imparcial, pues la suspensión del juicio, como resultado, está vinculada a los valores del capítulo 8 y no a los del capítulo 2. Los únicos procedimientos verdaderamente imparciales serían aquellos que la dejaran (¿alternativamente?) suspendida y no suspendida. Semejantes pensamientos no son tema del escepticismo; esas oposiciones no las elige. La razón de ello sólo puede ser que ha quedado fijada una meta, de manera que sólo se nos permite emplear el único método relacionado con ella. La conclusión que estoy tratando de probar a lo largo de todo este libro es que no hay en ética ningún procedimiento neutral en cuanto a los valores. Sexto no puede tener un único procedimiento definido sin tener ciertos valores. Y sólo puede disimular los compromisos valorativos de su propio procedimiento ocultando las alternativas a la ataraxía como fin, rehusando permitir a sus rivales (y a los métodos a ellos asociados) que aparezcan en escena.

¿Qué puede decir el escéptico en respuesta a nuestras imputaciones? Pienso que ahora respondería que sí, que, después de todo, una orientación hacia la ataraxía es fundamental en sus procedimientos. Pero la orientación hacia la ataraxía no es una creencia ni un compromiso con unos valores. Tiene el estatuto de una inclinación natural. Naturalmente, sin creencia ni doctrina, actuamos para liberarnos de las cargas y perturbaciones. La ataraxía no necesita convertirse en un compromiso dogmático, porque es ya un impulso animal natural, estrechamente vinculado con otros impulsos naturales que forman parte de las «observancias de la vida» (por ejemplo, el hambre, la sed, que «nos ponen en marcha» hacia aquello que ha de preservarnos). Exactamente igual que el perro se mueve para arrancarse una espina de la garra, así también nosotros nos movemos naturalmente para librarnos de nuestros sufrimientos e impedimentos: no con esfuerzo intenso ni con un compromiso inalterable, sino porque ése es precisamente el camino por donde vamos. Los ejemplos animales desempeñan un papel importante en el escepticismo, ilustrando la orientación natural de la criatura a la serenidad de espíritu y la facilidad con que se alcanza con sólo que podamos, en palabras de Pirrón, «desapegarnos por completo del ser humano» (DL, 9, 66). El comportamiento instintivo de un cerdo, saciando tranquilamente su apetito bajo una tormenta que llena a los humanos de angustia, ejemplifica para el escéptico la orientación natural que todos tenemos a librarnos del dolor inmediato. Muestra también que eso se logra fácilmente si nos distanciamos de las creencias y compromisos que engendran nuevos y complejos sufrimientos y angustias. Señalando al mencionado cerdo, Pirrón dijo «que el sabio ha de vivir precisamente en esa tranquila e imperturbable condición» (DL, 9, 66). De modo que la ataraxía no es como los otros fines tras los que vamos con ayuda de la creencia; simplemente lo tenemos ahí mientras las cosas siguen su curso. Si eliminamos todo menos la naturaleza, obtenemos la orientación hacia ese fin y hacia ningún otro. Al preguntarle si el sabio escéptico, al igual que sus homólogos dogmáticos, evita el mal con-

trolando deliberadamente los malos deseos, Sexto responde que el sabio no necesita controlar una inclinación a creer algo, pues no posee naturalmente en él semejante inclinación:

> Del mismo modo que no dirías que un eunuco tiene autocontrol respecto de las relaciones sexuales ni que la persona cuyo estómago está revuelto tiene autocontrol respecto de la comida (pues no hay en ellos inclinación alguna a esas cosas sobre las que deberían ejercer control), así tampoco hay que atribuir autocontrol al sabio, pues aquello sobre lo que habría de ejercer control no surge en él (*M*, 11, 212).

La necesidad imperiosa de creer puede ser erradicada; queda tras ella la inclinación a la ataraxía, que es de una naturaleza diferente y más fundamental. Nikidion se encuentra por segunda vez en su educación filosófica con la imagen del eunuco; volveré más adelante a ella y a esta respuesta escéptica. Pero antes hemos de proseguir nuestro examen de los demás aspectos médicos de la terapia de Nikidion.

4. Los argumentos de Sexto, al igual que los de Epicuro, se centran en la *salud individual* de Nikidion. Y lo hacen de una manera más acusada que los de Epicuro. Pues el objetivo del argumento es la salud personal de ella y no hay ninguna razón para pensar que la philía sea una parte componente de dicho fin. Tampoco hay, al parecer, ningún aspecto comunitario destacado en la terapia misma. Níkidion podría curarse a sí misma a medida que fuera adquiriendo la capacidad. (Diógenes cuenta que en una ocasión «se sorprendió a Pirrón hablando consigo mismo; cuando se le preguntó la razón, respondió que se estaba entrenando para ser bueno» [9, 64].) La afirmación del maestro de que es un philánthrōpos y que ésa es la razón de que cure no es algo en lo que Nikidion pueda confiar de manera estable. Porque el maestro se limita a proceder según la impresión que le producen las cosas; y si hay un fin con el que él está comprometido, ése es su propia ataraxía, no la de ella. No se ha establecido ninguna conexión entre ayudar a los demás y estar uno mismo libre de perturbación. Además, aun cuando Nikidion conserva algunos de los hábitos y prácticas característicos de su comunidad, no los conserva de manera que demuestren ser vínculos eficaces con la comuni-

dad; pues ella no cree en ellos ni los asume del mismo modo que quienes la rodean.

5 y 6. *La razón y sus virtudes son puramente instrumentales*. Y ello de una manera mucho más descarada que en el epicureísmo, en que la exigencia de coherencia y claridad en el conjunto del sistema daba como resultado, instrumentalmente, un elevado nivel de argumentación rigurosa. Aquí se nos dice que el objetivo es la paralización completa del compromiso racional por la razón misma, [44] que el proceso de argumentar es (como enseguida veremos) un medicamento que debe expulsarse a sí mismo junto con los malos humores corporales. A la postre, el epicúreo ha de conservar los poderes racionales que le permitirán contrarrestar el dolor mediante el pensamiento; pero el escéptico ha de terminar sin argumentos, con el solo uso natural y libre de la razón que forma parte de las «observancias de la vida». [45] Por tanto, no tiene necesidad de atenerse a una lógica rigurosa. Por lo que hace a las virtudes de la razón, se las trata descaradamente de manera instrumental y *ad hoc*. Un argumento sólo ha de ser correcto y estar bien construido en la medida necesaria para hacer frente a lo que hay o pudiera haber en el alma del discípulo.

Esto tiene varias implicaciones. Una, que en cualquier caso salta a la vista en la práctica de Sexto, es que las premisas de los argumentos opuestos deben elegirse no en función de su verdad, sino de su aceptabilidad para el interlocutor. Así, es perfectamente correcto para el escéptico utilizar en un argumento las mismas premisas que atacará en otro. Dado que él no se adhiere a ninguna de las premisas, no ha de tener importancia para él si son coherentes o no, con tal de que cada argumento cumpla su cometido. La capacidad de persuadir aquí y ahora al discípulo sustituye simplemente a la validez y la corrección lógica como objetivo. Si la equivocidad, el círculo vicioso y otras faltas lógicas parecen útiles en una determinada ocasión, no hay nada que impida al maestro recurrir a ellas. (Incluso cuando Sexto está discutiendo de manera franca este aspecto de su práctica, recordémoslo, no

usa expresiones peyorativas como «ambiguo» y «no válido»; en lugar de eso dice «débil en poder persuasivo».) El escéptico erige en una de sus tareas centrales ridiculizar y subvertir la idea misma de inferencia y de prueba (véase *PH*, 2, 134-203; M, 8, 300-481);[46] y respecto a la imputación de que, al argumentar contra las pruebas, él mismo, al usar pruebas, concede lo que ataca, posee una réplica muy interesante que examinaremos cuando lleguemos al punto 10. No es una respuesta que admita la imputación.

Hay, no obstante, un campo en el que la adhesión del escéptico a la lógica puede que haya de ser más profunda de lo que declara su posición oficial. Se trata del campo de la contradicción. Pues el escéptico nunca se opone al principio de no contradicción: el principio de que afirmaciones contradictorias no pueden ser verdaderas a la vez. De hecho, hay muchos pasajes en que parece que lo hace suyo (por ejemplo: *PH*, 1, 88; 3, 182; *M*, 11, 74, 115). ¿Podía obrar de otro modo? Todo su empeño descansa en la idea de que una contradicción es un problema, de que hay que resolverla si vamos en pos de la verdad. En efecto, precisamente porque la contradicción parece no ser susceptible de solución, el escéptico renuncia a encontrar la verdad. Frente a una oposición no puede decir: «Aceptemos ambas posiciones. Las dos son realmente verdaderas». Esto abortaría su proyecto, pues sería tanto como negar simplemente la discrepancia (anōmalía) que el escepticismo tiene la misión de tratar. Incluso él, por tanto, acepta en este punto los compromisos cognoscitivos corrientes. Ni siquiera él dejará en suspenso lo que Aristóteles llama «el principio más fundamental de todos». Nos permite, al parecer, mantener este rasgo de nuestra cognoscitividad humana, sin el cual nuestras angustias no existirían y sin el cual él ya no resultaría necesario.

Pero incluso aquí tiene el escéptico una respuesta parcial. Debe admitir que el principio de no contradicción es un principio psicológico fundamental, regulador de todo el empeño escéptico al igual que lo es en el resto de la vida humana. Es un rasgo de nuestra maquinaria cognitiva el que procedamos así y que, de un modo sin parangón en otros ámbitos, seamos incapaces

de asumir la oposición contra esta manera de proceder. Y, sin embargo, proceder de conformidad con este principio no es lo mismo que creer en su verdad o creer que es así como son las cosas. Aceptado de esta manera, es muy profundo, quizás el más profundo de todos; pero no constituye una amenaza para el escepticismo. [47]

7. La *asimetría de funciones* que observábamos en el epicureísmo parece de entrada estar presente también en la escuela escéptica, cuando Sexto se presenta a sí mismo como un doctor que diagnostica y trata con destreza a un paciente manifiestamente pasivo. Sin embargo, el escepticismo no posee en este punto nada del sentido dogmático de corrección y autoridad que configura la sociedad epicúrea. Puesto que aquello a lo que todos aspiramos es continuar dentro de la corriente de la vida, libres del peso aplastante de las creencias, ninguno de nosotros es superior o mejor que cualquier otro; no hay nada que uno sepa o tenga que quede fuera del alcance de otro. Unos llevan una carga mayor que otros, otros están más libres; unos sostienen con arrogancia falsas creencias, otros secundan simplemente las prácticas ordinarias; unos tienen la capacidad de librarse de sus cargas, otros deben aún aprender a hacerlo. Pero eso no convierte a los que ya están liberados en autoridades o salvadores: eso es lo último que una persona liberada desearía ser. Además, el maestro estará menos dispuesto aún que el discípulo a presumir de conocimiento y experiencia. Si los escépticos actúan como médicos, es porque eso es simplemente algo que se les ocurre hacer de manera natural; pero el escepticismo es una habilidad y cualquiera puede adquirirla. Nikidion podría mantener durante largo tiempo una estrecha relación con un maestro escéptico; pero lo más probable es que pronto adquiriera por sí misma el conocimiento y la práctica correspondientes. Una de las grandes ventajas del escepticismo, presupone Sexto, es que dejamos de estar expuestos a sostener pretensiones grandiosas y arrogantes, acerca de nosotros o de cualquiera otra persona. Al eliminar la verdad se elimina la dependencia de la autoridad.

8. El tratamiento de los diversos puntos de vista en el escepticismo está todo lo alejado que podamos concebir del método dialéctico de Aristóteles (aunque echa sus raíces en un uso «erístico» y sofístico del razonamiento pseudodialéctico que Aristóteles tenía gran preocupación por evitar). No se tiene ningún respeto por las opiniones de los demás como verdad o verdad parcial; se las trata desde el principio como enfermedades, fuentes de vulnerabilidad a la turbación; y la meta que se persigue desde el principio es subvertirlas, eliminarlas. Ello es así no porque, como en el epicureísmo, el maestro pretenda estar ya en posesión de la verdad, sino porque no se busca la verdad a partir de ninguna fuente. Cuando se presente una opinión, no se la investigará en relación con sus motivaciones en la experiencia humana, su peso, su grado de verdad práctica, su relación con creencias e intuiciones bien establecidas. Será simplemente examinada para estimar la naturaleza y el grado de su poder sobre el discípulo o discípula; y entonces será arrojada al molino de la contradicción como cualquier otra cosa. Este proceso parece cuestionable. Pero eso, dirá el escéptico, se debe a que estamos todavía imbuidos de la vieja idea de la verdad como meta. La falta de respeto por las alternativas no es sólo lo que resulta cuando suprimimos la verdad. Es también un instrumento para premiar a la discípula liberada de su vieja concepción de la meta de la indagación. A Nikidion hay que enseñarle la inutilidad y la impotencia de la creencia antes de que esté preparada para dejar atrás su antigua trayectoria dogmática. Esto se le enseña mediante los procedimientos poco complacientes y antidialécticos del escéptico.

9 y 10. Los argumentos de Aristóteles manifestaban respeto por la argumentación misma, pero apuntaban a su propio carácter incompleto, a fuerza de respetuosos con los casos particulares y con los juicios de cada individuo. Los argumentos de Epicuro elogiaban su propia completud y su suficiencia para la buena vida humana. ¿Cuál será la actitud de Nikidion ante su propio método escéptico? Lo sabemos ya: habrá de someterlo ella misma a crítica. No puede tener fe en él ni pensar que es verdadero: ello, en efecto,

sería contradecir lo que el propio método dice; y, más importante aún, la dejaría expuesta a perturbaciones en el futuro. Pero tampoco lo rechazará ni lo tendrá por falso: también eso, en efecto, sería dogmatismo. Otras filosofías, acusa el escéptico, se limitaban a desplazar la enfermedad de un sitio a otro; el escepticismo la erradica por completo. Y aquí es donde el escepticismo hace su más famoso y vívido uso de la analogía médica. El escepticismo describe su propio método, sus expresiones características. Pero, dice Sexto, «hay que suponer que en absoluto nos obcecamos [pantōs *ou* diabebaioúmetha] en que sean verdaderas, puesto que ya decimos que pueden refutarse por sí mismas al estar incluidas entre aquellas expresiones sobre las que se enuncian; igual que, entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores» (*PH*, 1, 206; véase DL, 9, 76; *PH*, 2, 188). Para el adversario que achaca que, al usar argumentos para atacar argumentos, el escéptico concede tácitamente lo que ataca de forma explícita, a saber, el valor probatorio del argumento, Sexto repite esta consideración:

> Hay muchas cosas que producen sobre sí mismas el efecto que ellas producen sobre otras. En efecto, así como el fuego, una vez destruido el combustible, se destruye también a sí mismo, y así como los purgantes, tras haber expulsado los fluidos de nuestro cuerpo, se eliminan ellos a su vez, así también el argumento contra las pruebas tiene la virtud de abolir toda prueba a la vez que se inscribe a sí mismo [symperigrapheîn] en ellas. Y también, al igual que no es imposible, para una persona que haya trepado por una escala hasta un lugar elevado, echar abajo la escala con el pie después de haber subido por ella, así tampoco es improbable que el escéptico, al tratar de establecer su afirmación de que no hay ninguna prueba mediante un argumento que así lo demuestra, como si hubiera trepado por una escala, haya de darle la vuelta y destruir ese mismo argumento (*M*, 8, 480-481).

Este pasaje añade a la imagen del purgante la célebre imagen de la escala. Pero los escépticos parecen preferir la imagen del purgante, que aparece con más frecuencia y en mayor número de fuentes. Es, quizás, una imagen más adecuada para su propósito, pues muestra la cuasi simultaneidad [48] de la autoinscripción escéptica, en que los argumentos se inscriben ellos mismos «juntamente con» (symperigrapheîn) los argumentos a los que se opo-

nen. Los argumentos escépticos empiezan atacando la afirmación de otros argumentos, exactamente igual que los purgantes actúan sobre los contenidos precedentes del cuerpo. Pero para cuando ha culminado el tratamiento, el purgante mismo ha desaparecido, eliminado del sistema juntamente con los obstáculos a los que se opone. Así también, el argumento escéptico no requiere realmente un paso suplementario de argumentación contra sí mismo a fin de eliminarse. Exactamente al mismo tiempo que elimina la adhesión del discípulo a sus creencias disuelve su adhesión a la argumentación en general, y por tanto también a él mismo. Al final del proceso escéptico (suponiendo que llegue en algún momento a finalizar, cosa que el escéptico pone en duda), el escepticismo mismo ha desaparecido.

Hablando con propiedad, el argumento escéptico se opone únicamente a aquello que se ha aseverado y creído, y el escéptico nos dice que él no asevera nada. Así pues, los argumentos escépticos no se oponen a sí mismos exactamente de la misma manera en que se oponen a los argumentos dogmáticos (al igual que los purgantes no tienen por qué disolverse ellos mismos mientras disuelven el resto de los contenidos del sistema digestivo). Necesitan oponerse a sí mismos sólo en el grado en que el discípulo, que es un ser humano, se sienta inclinado a confiar en ellos a medida que avanza. Este grado de dependencia se irá reduciendo con el tiempo, a medida que el desapego del discípulo aumente. Los argumentos escépticos, convenientemente entendidos, no necesitan luchar contra sí mismos; únicamente han de deslizarse a través de la mente, sin detenerse a morar en ella. [49]

IV

¿Puede Nikidion vivir así? [50] No veo razón alguna para que no pueda, a condición de que admita que el principio de no contradicción organice sus pensamientos y que admita adherirse a la ataraxía en la medida suficiente para regir su participación en los procedimientos escépticos. Al principio, pienso yo, le hará falta un intenso deseo de calma para poder superar la

atracción del dogma, para darle el impulso que ha de llevarla desde la escuela de Epicuro hasta ponerse en manos del maestro escéptico. Pero un intenso apego a la ausencia de intensidad es una forma más bien curiosa de deseo, un deseo nacido de las preocupaciones. Una vez que empieza a desaparecer la turbación, podemos esperar que la tranquilidad de su vida reduzca todas sus intensidades, incluso la intensidad del deseo de calma. Y entonces, dejándose llevar por la corriente de la vida, el juego de las apariencias y la presión de los instintos y hábitos, seguirá el camino escéptico. Al principio, seguramente, de agradecimiento por lo que se le ha dado y de miedo a caer nuevamente en la turbación; pero luego (dado que tanto la gratitud como el miedo se basan en creencias) de una manera más relajada, puesto que será su hábito y su inclinación natural. A medida que pase el tiempo necesitará menos motivación; se irá vaciando de emociones fuertes y compromisos firmes; por ello tendrá cada vez menos necesidad de organizar su vida en función de eso. En la misma medida en que sus apegos se debiliten en general, lo hará también su apego o adhesión al escepticismo. Pero esto carecerá de importancia, pues para entonces se habrá convertido en un hábito y se dejará llevar sin más por él.

No veo ninguna razón por la que un ser humano no pueda vivir así. El escéptico afirma rotundamente que es posible y coherente desde el punto de vista práctico. Empíricamente, no necesitamos la más bien fantasiosa *Vida de Pirrón* para defender nuestra postura, pues la práctica escéptica tiene mucho en común con (y puede que esté influida por) las filosofías terapéuticas orientales, que nos proporcionan muchos ejemplos empíricos de un modo de existencia sin apego alguno, al estilo del que recomienda Sexto. [51] La plausibilidad de su posición reside en la tesis psicológica de que tenemos una inclinación natural a eliminar toda turbación. Pero esta tesis ha parecido plausible a muchos; se ve reforzada por la referencia al comportamiento de los animales y los seres humanos no dogmáticos; y puede muy bien ser verdadera. Dado todo esto, me parece que el escéptico ofrece una

alternativa viable al dogma epicúreo, alternativa que, como el escéptico dice, puede demostrarse más eficaz para alcanzar un fin semejante.

Pero una de las razones por las que el procedimiento escéptico es tan plausible es que se pronuncia con franqueza respecto de la radical alteración del estilo de vida [52] que exige de nosotros. Pirrón habla de «desprendernos por completo del ser humano»; Sexto describe al escéptico como un eunuco en lo que respecta a los deseos racionales. Este modo de hablar es muy revelador: pues concede, quizá, que aunque lo que hemos dejado forma parte de nuestra constitución natural, lo que hemos eliminado o purgado es también una parte de aquello en lo que consiste ser por naturaleza humano. Nuestra opción consiste en seguir una parte de nuestra naturaleza librándonos de otra parte. Y la imagen del eunuco, al igual que la imagen semejante empleada por Epicuro, implica que la elección, una vez hecha, no admite marcha atrás. De modo que tenemos derecho a seguir preguntando acerca del modo de vida de Nikidion después del cambio; acerca de las actitudes hacia sí misma y hacia los demás que serán posibles para ella. Y el escéptico nos responde a esas preguntas con una sinceridad e imaginación inusuales.

Mucho se ha hablado de la pasividad del escéptico, del extraño sentido (o falta de sentido) de uno mismo que acompañaría al hecho de verse como un juego de apariencias y renunciar a la idea aristotélica de unificar las apariencias mediante el ejercicio activo de la razón. [53] Creo que varios de estos puntos están bien señalados; pero no veo ninguna razón para que Nikidion, como futura discípula, se haya de sentir excesivamente turbada por ellos. Para alguien en quien la razón práctica es fuente de dolorosa vulnerabilidad, un poco de desunión y de pasividad (el uso animal de la razón que vemos en algunas criaturas superiores) sería muy bien recibido. Si Nikidion está llevando una vida más cercana a la de un niño que juega —o a la de un perro o una abeja—, tanto mejor. Por ello quiero centrarme, para acabar, en las actitudes emotivas y desiderativas que se le ofrecerán como posibles, vien-

do si de ese modo podemos darle una idea más vívida de aquello a lo que está renunciando.

Nikidion vendrá a carecer de todas las emociones canónicamente llamadas tales, es decir, de todas las actitudes desiderativas basadas en la creencia, actitudes como la cólera, el miedo, los celos, el pesar, la envidia, el amor apasionado. Esto será así porque todas ellas se basan (como el escéptico y su oponente parecen convenir) en la creencia, y Nikidion no tendrá ninguna creencia. Muchos textos insisten en la supresión de las emociones como una ventaja de la vida escéptica; las historias que se cuentan de Pirrón lo confirman.

Ello tendrá también otras ventajas inesperadas. El escéptico subraya que la eliminación de la creencia elimina la arrogancia y la irascibilidad, que ahora crean barreras entre Nikidion y los demás. Los dogmáticos, insisten los escépticos, se aman a sí mismos, son osados y engreídos (véase, por ejemplo, *PH*, 1, 90; 1, 20; 1, 177; 2, 258); los escépticos, en cambio, son tranquilos y amables. Pirrón solía ser precipitado e irascible en su juventud, escribe Diógenes (9, 63); el escepticismo le enseñó a tener compostura y buen talante. De hecho, Diógenes nos cuenta de manera muy reveladora que algunos escépticos decían en realidad que su fin, la ataraxía, puede también recibir el nombre de amabilidad, praótēs (9, 108). [54] Una vez más, se imagina a los dogmáticos como personas que se entrometen en la vida de los demás, imponiéndoles su manera de hacer las cosas; el escéptico, en cambio, es tolerante. Guarda sus preferencias para sí mismo (9, 68) y deja que los demás actúen a su manera. Tampoco es esclavo de los prejuicios sociales sobre quién debe hacer qué. Pirrón, que vivía con su hermana, no se preocupaba de que le vieran limpiando la casa [55] y llevando los cerdos al mercado; «dicen que llegaba incluso a mostrar su indiferencia lavando un cerdo» (65-66). Esta ausencia de reparto de papeles por sexos y de conciencia de clase resultaba a todas luces chocante; pero para Nikidion (para nosotros) podía ser un resultado muy atractivo.

Pero hay otro aspecto de esa «indiferencia» que resulta más inquietante. Incluso aquellos que aceptarían una vida sin emociones se sentirían probablemente turbados por el grado en que esa vida carece de compromiso para con los otros y con la sociedad. El escéptico trata de insistir en que Nikidion vivirá simplemente como cualquier otra persona en su mundo, en el exterior, dejándose motivar por los hábitos de actuación virtuosa y las observancias sociales en cuyo respeto ha sido educada. Pero saben también que han eliminado la intensidad del compromiso con la virtud que hace que la gente arriesgue su vida en aras de la justicia o sufra penalidades por aquellos a quienes ama. Considérese la respuesta, profundamente ambigua, de Sexto al reproche de que el escéptico no sería capaz de hacer una elección si un tirano le ordenara hacer algo «inconfesable»:

> Cuando dicen eso no entienden que el escéptico, aunque no vive de conformidad con una teoría filosófica (pues él permanece inactivo a este respecto), es perfectamente capaz de elegir unas cosas y evitar otras con arreglo a las prácticas no filosóficas de la vida. Por tanto, si se ve obligado por un tirano a hacer alguna cosa inconfesable, en virtud de su pensamiento conforme a las leyes y costumbres ancestrales, elegirá al azar una cosa y evitará la otra (M, 11, 165-166; véase DL, 9, 108).

Ese «al azar» (tychón) ¿es suficiente para nosotros? ¿Lo es para Nikidion? Y el texto griego no es más claro que nuestra traducción acerca de qué alternativa se elegirá «al azar». Pero al escéptico debe de gustarle eso, porque dejará que las diferentes fuerzas actúen sobre él y no puede asegurar qué fuerza empujará con más intensidad.

El mismo carácter casual aparecerá en sus relaciones con otros individuos. (Creo que aquí es útil pensar en el ideal análogo de nuestra cultura reciente, que prefiere la espontaneidad al rigor.) Como adicta al escepticismo, Nikidion hará a veces, cuando se le ocurra, bonitas acciones de provecho; podrá dar argumentos escépticos a otros; podrá hacer el trabajo doméstico de algún amigo o amiga o incluso lavar un cerdo. Pero nada de eso podrá hacerlo en virtud de un compromiso serio, ni siquiera a impulsos de una emoción; de modo que es probable que no llegue al extremo de afrontar pe-

ligros o penalidades en favor de otra persona. [56] Se observarán las costumbres de la lealtad entre amigos y cónyuges cuando resulte más fácil que lo contrario; pero cualquier compromiso que ratifique esas costumbres será despreciado como una forma de anticuada rigidez. «Y en una ocasión que Anaxarco cayó en una ciénaga, Pirrón pasó de largo sin ayudarle; y mientras otros se lo echaban en cara, el propio Anaxarco alabó su indiferencia y su libertad frente a las emociones» (DL, 9, 63).

¿Desea Nikidion llevar ese tipo de vida? En las décadas de 1960 y 1970 conocimos a mucha gente que aspiraba a esta indiferencia, llevados por el odio a la agresividad y a la inflexibilidad que conducen a la guerra, a los celos personales, a todo tipo de actitudes rígidas. Pero ¿puede eso satisfacernos realmente como un modo acabado de vida? Incluso Pirrón tenía sus límites. En una de sus anécdotas más reveladoras y notables, Diógenes nos cuenta que una vez un hombre insultó a Filista, hermana de Pirrón, y éste se permitió airarse por ello, diciendo «que no es a costa de una mujer indefensa [57] como uno debe hacer gala de indiferencia» (DL, 9, 66). Algo de amor, no completamente erradicado, impide el triunfo completo de la filosofía. Pirrón podría haber replicado que ése era el nivel animal natural de preocupación por los demás y, por tanto, coherente con su escepticismo; su respuesta sugiere, en cambio, que ve su propia acción como una excepción al escepticismo, debido al grado de emoción y preocupación que exige.

Y aquí vemos por fin hasta qué punto el escepticismo va contra la naturaleza, aun cuando pretende que nos devuelve al estado propio de ella. Parece opuesto incluso a la naturaleza animal, pues los animales no están siempre tranquilos y defienden a sus parejas y a sus crías. Pero se opone sobre todo a la naturaleza humana, uno de cuyos rasgos característicos es la sociabilidad, el ser uno entre otros y ser capaz de contraer compromisos estables con los demás, tanto individualmente como en grupo. Se cuenta que Timón «no salía de casa y estaba orgulloso de cultivar su huerto» (DL, 9, 112). La imagen del huerto, que Voltaire pudo muy bien tomar de esta fuente, así

como de Epicuro, da a entender que purgándonos de creencias obtenemos, por un lado, la purificación de las bases de la agresividad, la intolerancia, la crueldad y la codicia. Pero el escéptico que cultiva su huerto no lo hace, como Candide, junto con sus queridos amigos y su familia; no vive, como Epicuro, con amigos cuyo bien se ha comprometido a fomentar; no ama, como el imaginario discípulo de Lucrecio, a una esposa y unos hijos; está solo. Quizá no es en el caso de la persona o la ciudad que se ama donde uno ha de hacer gala de su indiferencia.

Capítulo 9

TÓNICOS ESTOICOS: FILOSOFÍA Y AUTOGOBIERNO DEL ALMA

I

«Existe, os lo aseguro, un arte médico para el alma. Es la filosofía, cuyo auxilio no ha de buscarse, como en las enfermedades del cuerpo, fuera de nosotros mismos. Hemos de procurar con todos nuestros recursos y todas nuestras fuerzas ser capaces de ejercer de médicos de nosotros mismos» (Cic., *DT*, 3, 6). «Estoy poniendo por escrito algunos saludables argumentos prácticos, prescripciones de útiles medicamentos; he comprobado que son eficaces para curar mis propias úlceras, las cuales, aunque no se hayan curado totalmente, han dejado al menos de sangrar» (Séneca, *Ep.*, 8, 2). De este modo, primero Cicerón y luego Séneca, exponen el uso estoico de la analogía médica, que es más extenso y desarrollado en los textos estoicos que en los de cualquier otra escuela helenística: tan extenso, de hecho, que Cicerón declara que está cansado de la «excesiva atención» prestada por los estoicos a semejantes analogías (*DT*, 4, 23). La analogía puede retrotraerse al mayor de los filósofos estoicos, Crisipo, quien escribió, en su libro sobre el tratamiento terapéutico de las pasiones:

> No es verdad que exista un arte [téchnē] que llamamos medicina, que se ocupa del cuerpo enfermo, pero no exista un arte análogo que se ocupe del alma enferma. Como tampoco es verdad

que el segundo sea inferior al primero, tanto en su penetración teórica como en su tratamiento terapéutico de los casos individuales (*PHP*, 5, 2, 22, 298D *SVF*, 3, 471).

La analogía, continúa Crisipo, tiene valor para orientar nuestra búsqueda de remedios filosóficos: «Porque la afinidad correlativa de los dos nos revelará, pienso, la semejanza de tratamientos terapéuticos y la relación analógica de los dos modos de ejercer la medicina» (*PHP*, 5, 2, 24). De este modo, un estudio de la analogía médica ayudará a la filosofía estoica a alcanzar su meta práctica. [1]

La analogía médica es tan importante para los estoicos como para los epicúreos y los escépticos, ilustrativa tanto en unos como en otros de la función propia de la filosofía y valiosa para el descubrimiento y justificación de una determinada concepción de su contenido, sus métodos y sus procedimientos. Y está claro que los estoicos, como nuestras otras dos escuelas, sostienen decididamente que un arte filosófico de curación del alma, correctamente desarrollado y debidamente aplicado, es necesario y suficiente para alcanzar los más altos fines de la vida humana. «Convéncete al menos de esto —declara el interlocutor de Cicerón—: que si el alma [*animus*] [2] no queda curada, lo que no puede lograrse sin la filosofía, no habrá término a nuestras aflicciones. Por consiguiente, puesto que ya hemos empezado, acudamos a la filosofía para recibir tratamiento; seremos curados si así lo deseamos» (*DT*, 3, 13). ¿Cuáles son esos tratamientos filosóficos? ¿Qué argumentos y técnicas utilizan? Y ¿qué formas de enfermedad humana pretenden curar?

Los estoicos comparten con los epicúreos y los escépticos un profundo interés por la autosuficiencia y la tranquilidad humana, así como por la utilización de la filosofía para lograr esa feliz condición. Pero creo que tienen respuestas más adecuadas que las demás escuelas a algunas críticas formuladas contra ese proyecto en los capítulos 4 y 8. En primer lugar, tal como indica ya nuestra cita inicial de Cicerón, los estoicos sienten gran respeto por el razonamiento práctico activo de cada persona. Conceden gran valor a

dicha actividad, valor intrínseco a la par que instrumental. Y construyen una concepción de la terapia filosófica que hace justicia a esa idea.

Según dicha concepción, la filosofía es todavía un médico compasivo que atiende a necesidades humanas apremiantes. «No es el momento de jugar», dice Séneca atacando a los filósofos que dedican su profesión a resolver rompecabezas lógicos. «A los náufragos, a los cautivos, a los enfermos, a los necesitados, a los reos, cuya cabeza está expuesta a los golpes del hacha, prometiste deparar tu auxilio. ¿Hacia dónde te desvías? ¿Qué estás haciendo?» (*Ep.*, 48, 8). Y, sin embargo, esta compasión se combina con un respeto fundamental hacia la integridad de la capacidad racional de cada persona. El paciente no debe limitarse a ser simplemente paciente, dependiente y pasivo; debe convertirse en su propio médico. La función médica de la filosofía se entiende, ante todo, como la de *tonificar* el alma desarrollando sus músculos, ayudándola a usar sus capacidades más eficazmente (Séneca, *Ep.*, 15).[3] De este modo, los estoicos hacen justicia a ciertas creencias poderosas acerca de la razón que se conservaron en la teoría aristotélica pero que quedaron relegadas (en mayor o menor medida) en el epicureísmo y el escepticismo. Y sin embargo, a diferencia de Aristóteles, los estoicos combinan su respeto por la razón con una adhesión a la crítica radical de las creencias convencionales y a la inclusión en la filosofía de todo lo que es propio de la humanidad racional, se encuentre donde se encuentre (en cualesquiera clase, estado, género o parte del mundo). Veremos cómo esos ingredientes dan origen a un currículo filosófico peculiar, basado en las ideas de autogobierno racional y ciudadanía universal.

Segundo, el trabajo del estoicismo sobre la naturaleza y estructura de las emociones va bastante más allá del escepticismo, y en cierto modo también más allá de Epicuro, tanto por su alcance sistemático como por la precisión de sus investigaciones concretas. Como resultado de ello, la concepción estoica de la emoción es muy potente. Podemos aceptarla aunque pongamos reparos a la conclusión de los estoicos de que las pasiones han de ser erradi-

cadas de la vida humana. Pero el análisis estoico brinda también argumentos profundos y no circulares contra quienes valoran positivamente las emociones y el apego a las cosas externas que refuerza aquéllas. Aunque muchos de los elementos de la condena estoica de la pasión presuponen, como otros argumentos helenísticos que hemos estudiado, la autosuficiencia del verdadero bien y la futilidad de las cosas externas, encontraremos también en la psicología moral estoica argumentos que plantearían serias dificultades incluso a alguien que estuviera inicialmente convencido de la valía auténtica de los bienes relacionados con las cosas externas, como el amor personal y la actividad política. Crisipo dice explícitamente que ése es su proyecto. Dice que el estoicismo tiene argumentos relativos a cualquier gran concepción del bien que un discípulo pueda poseer, de modo que, aun cuando el discípulo no esté dispuesto a aceptar la concepción estoica, puede convencerse, en función de su propia concepción, de que tiene razones para librarse de las pasiones (*SVF*, III, 474 = Orígenes, *Contra Celsum*, 1, 64; 7, 51). Y veremos que ese proyecto se realiza admirablemente. En particular, encontraremos un argumento según el cual los apegos externos de la persona corriente, tomados en serio tal como recomiendan muchas opiniones éticas ordinarias (y Aristóteles con ellas), imponen al agente condiciones emocionales que por su propia naturaleza no pueden moderarse ni adaptarse a las exigencias de la razón; en efecto, no se les puede poner ningún freno seguro que les impida llevar al agente directamente a cometer un exceso, una crueldad y una monstruosidad que mucha gente corriente (así como los aristotélicos) condena y de la cual huye.

Por último, los estoicos, a diferencia de nuestras otras dos escuelas, poseen una teoría política desarrollada que refuerza y es reforzada a la vez por su concepción general de la terapia filosófica. A diferencia de los demás, no se apartan de la política para proporcionar eudaimonía a discípulos individuales (o a grupos de amigos) moderando sus deseos particulares sin cambio social. Se imponen a sí mismos la tarea de establecer una sociedad justa

y humana. Y sostienen que esta tarea, al igual que (y como parte de) la labor privada, no puede llevarse a cabo sin la terapia filosófica. Su diagnóstico de las enfermedades provocadas por la pasión se convierte en la base de un diagnóstico del desorden político; y se dice que la extirpación de la pasión promete dotar de nuevo fundamento a la virtud política.

Voy a estudiar cada una de esas contribuciones una por una. El presente capítulo se centrará en las técnicas y estrategias terapéuticas, mostrando cómo la interpretación estoica de la analogía médica se diferencia de la de las otras escuelas e imaginando el efecto de todo ello en la educación de Nikidion. Pasaré luego a la concepción estoica de las emociones o pasiones,[4] así como a los argumentos de los estoicos a favor de extirpar completamente las pasiones de la vida humana. En estos dos capítulos intentaré aportar una exposición coherente y sintética de las convicciones estoicas dominantes, a partir tanto de fuentes griegas como romanas.[5] Dos capítulos ulteriores se centrarán luego más específicamente en Séneca y el estoicismo romano. En el capítulo 11 se explorarán las motivaciones políticas y las consecuencias de la concepción estoica de las pasiones mediante el estudio del *De ira* de Séneca y su exposición del papel de las emociones en la vida pública.[6] Por último, en el capítulo 12, abordaré la poética estoica a través de la *Medea* de Séneca, donde veremos, elaborados a la par que puestos en entredicho, los argumentos estoicos más poderosos contra las pasiones.

II

Nikidion, pues, llega a la Estoa. No completamente convencida por sus experiencias previas, todavía no paralizada por el asalto del escepticismo, ha decidido buscar una manera diferente de razonar. Se siente todavía confusa y vulnerable. Aspira a cosas que no controla y no está satisfecha con las cosas que controla. Desea estar al frente de su propia vida y desea también es-

tar enamorada. Y todavía le parece que la muerte es un mal (tanto más cuanto que se siente por otro lado muy feliz y llena de vida).

¿Qué desea de la filosofía? Comprender todo eso, comprenderse a sí misma. Pues le parece que ha de descubrir, determinar para sí y en sí misma qué cosas son dignas de aprecio y cuáles no lo son. Y se da cuenta de que aun los aspectos más dolorosos y turbadores de la vida llegarían a resultar más tolerables gracias a su comprensión y libre elección, gracias al sentimiento de que era ella misma quien había trazado sus límites aquí y allá, quien había formado sus deseos y valoraciones de tal manera y no de tal otra. Deseaba, pues, examinarse y hacerse cargo de ella misma.

Sin embargo, desea algo más. Desea sentirse como miembro de una comunidad y velar por el bien de todos los seres humanos de esa comunidad. (Tiene todavía una idea muy vaga de cuáles serían los límites exactos de esa comunidad; y veremos cómo el estoicismo perfila esos conceptos.) La insistencia de la comunidad epicúrea en la amistad, la insistencia en el bien de la ciudad que ella ha descubierto en las enseñanzas de Aristóteles y en el poema de Lucrecio, le han hecho darse cuenta de que su vida está incompleta si no abarca *alguna* red más amplia de intereses y de que, en definitiva, ella es un ser fundamentalmente social, ligado tanto por la semejanza como por el afecto a esa red más amplia, sin la que no puede ser plenamente ella misma.

Pero hay algo más. Nikidion desea realmente hacer filosofía. Es decir, desea hacer trabajo intelectual duro y activo, hacerse cargo de las cosas con su mente, razonar y hacer distinciones. Desea sentir el gozo del pensamiento desinteresado y el esfuerzo sostenido. Este deseo, alentado dentro de la escuela aristotélica, quedaba gratificado en el epicureísmo con sus intrincadas estructuras argumentales, pero sólo hasta cierto punto. Pues dicha escuela, al parecer, no respondía a su intuición de que el razonamiento práctico activo es algo de valor y dignidad intrínsecos, algo esencial para su humanidad. O que, si respondía, lo hacía sin el suficiente énfasis y de manera equívoca. Y sus estructuras asimétricas de autoridad en el razonamiento la

animaban, como discípula, a recibir pasivamente confiada y retener en su interior las enseñanzas dogmáticas del maestro, más bien que razonar activamente por sí misma. Con todo, en algún sentido el epicureísmo la instaba a protegerse, mediante la razón, de la confusión de la vida y la pasividad frente a los acontecimientos. El escepticismo, como vimos, huía incluso de esa especie de compromiso con la razón, apremiándola a renunciar al afán de controlar la vida mediante el pensamiento.

Al trasladarse ahora a la Estoa, Nikidion se da cuenta de que renunciar al objetivo de hacerse cargo de su propia vida a través de su propio pensamiento es renunciar a algo demasiado profundo y esencial; se da cuenta de que no podría sobrevivir sin ello. Quiere sacar lo mejor de su .cansancio y confusión mediante la dureza y enérgica actividad del buen razonamiento. Quiere llegar a convertirse en un yo más destacado, no menos, más sano y más fuerte, que piense sólo sus propios pensamientos y los piense activamente, en lugar de ser una pasiva vasija de los dogmas de otro. Quiere, en resumen, tonificar los músculos de su mente. Se da a sí misma el consejo de Séneca:

> Sin esto [la filosofía] el alma está enferma; hasta el cuerpo, por grandes energías que posea, no está vigoroso si no es a la manera de los furiosos y frenéticos. Así pues, cultiva principalmente esta salud, y en segundo lugar la del cuerpo, que no te costará gran esfuerzo si deseas encontrarte bien (Ep., 15, 1-2). [7]

La motivación de Nikidion, tal como la he descrito hasta ahora, tiene dos aspectos: el que podríamos llamar terapéutico y el filosófico. Aunque son casi inseparables en su pensamiento, pueden, en principio, ir cada uno por su lado. Nikidion quiere que la filosofía mejore su vida. La conduce a la filosofía, en parte, el sentimiento de que hay algo que no va bien en su vida. Pero también la atrae por sí misma, y sus procedimientos le parecen valiosos por derecho propio. Quiere que la filosofía sea una parte de su salud, no simplemente un agente curativo. Tal como ella lo ve, los dos aspectos de su interés por la filosofía son complementarios. En efecto, la manera como es-

pera mejorar su vida es logrando el control que proporcionan la comprensión y el razonamiento. El mismo ejercicio que ella valora en la filosofía la hace más sana. Por otro lado, podemos ver también que no sería inconcebible que existiera una tensión entre esos dos intereses. Su apego a la independencia crítica podría llevarla o no en la dirección de una cura terapéutica, entendida de una manera peculiarmente estoica. En el presente capítulo me centraré en los procedimientos filosóficos (aunque no negaré que los procedimientos tienen, ellos mismos, un contenido normativo). En el capítulo siguiente veremos cómo, usando esos procedimientos, los estoicos defienden sus objetivos terapéuticos radicales. Tal como ya hemos indicado, no dan por supuesto que cualquier discípulo que esté de acuerdo en seguir sus procedimientos esté ya por eso mismo de acuerdo con los objetivos propios del estoicismo, por ejemplo con el de extirpar las pasiones. Los estoicos respetan la independencia racional del discípulo y tienen muchísimo cuidado en dejar claro que la participación no entraña en modo alguno sumisión. Nikidion puede argumentar, como ellos recomiendan, rechazando al mismo tiempo todas sus conclusiones, siempre que ella disponga a su vez de argumentos lo bastante poderosos. Los estoicos, por otro lado, deberán convencerla de que sus argumentos críticos radicales son buenos e irrefutables.

Una de las maneras como los estoicos podrían empezar a animarla a tomarse en serio los resultados de su crítica radical de las creencias ordinarias consiste en recordarle que ella está allí, como una discípula de pleno derecho; cosa que no podría haber ocurrido en la escuela de Aristóteles, que hasta cierto punto se parece a la estoica en su adhesión al razonamiento práctico. La dialéctica aristotélica es respetuosa con las convicciones profundamente arraigadas y las creencias ordinarias. La escuela de Aristóteles, siguiendo las convenciones de la época, no parece haber admitido mujeres en el estudio de la filosofía. ¿Están ambas cosas vinculadas sólo de manera accidental? El estoicismo lleva a cabo una crítica radical de las convencio-

nes y creencias ordinarias, argumentando que muchas creencias profundamente arraigadas no superan las oportunas pruebas de racionalidad. Una creencia que no superaría dichas pruebas es la creencia de que las mujeres no pueden ni deben estudiar filosofía. Nikidion está estudiando en la escuela estoica (sin disfraz alguno) precisamente porque esa crítica se había llevado a cabo y sus resultados se habían tomado en serio. En las páginas que siguen vamos a imaginárnosla como una discípula estoica romana, pues es muy poco lo que sabemos acerca de la organización de la educación en la época de Zenón y de Crisipo y gran parte del material del que disponemos acerca de los argumentos terapéuticos de la Estoa procede de fuentes romanas, especialmente de Séneca y Epicteto. Pero no creo que la posición sobre la educación de las mujeres que voy a describir sea en absoluto incompatible con las opiniones de los estoicos griegos, quienes insistían en que en una ciudad ideal habría un estatuto de ciudadanía igual para todos los seres humanos, e incluso se eliminarían las distinciones de género creadas por las diferencias en el vestir. [8]

Imaginemos, pues, el primer ejemplo de crítica radical con el que Nikidion se encuentra mientras se prepara para ser alumna estoica. Escucha objeciones, pongamos por caso, de la mayoría de los varones romanos que conoce y especialmente, si está casada, de su marido. La filosofía, dicen, es una empresa para la que las mujeres no están dotadas por naturaleza. Además las convertirá en malas esposas: parlanchinas, agresivas, descuidadas de sus deberes domésticos, débiles en virtud. Probablemente, la mayoría de los varones romanos creía estas cosas hasta cierto punto. Y, hasta cierto punto, probablemente Nikidion las cree también. Estos «argumentos» reciben su réplica en una fascinante obrita de Musonio Rufo (el maestro de Epicteto, siglo I), titulada «¿Acaso también las mujeres deberían hacer filosofía?», una obra que trata de demostrar a un imaginario interlocutor varón que sus prejuicios contra la educación superior de las mujeres no resiste el examen reflexivo de todo lo que él mismo cree, dice y desea. El argumento,

en resumen, dice lo siguiente. En primer lugar, la creencia de que las mujeres tienen una naturaleza diferente no resiste el escrutinio racional de la experiencia. Porque si examinamos una por una, sin prejuicios, las facultades pertinentes para hacer filosofía, vemos que las mujeres las poseen todas: los cinco sentidos (que el autor enumera uno por uno), sensibilidad para las distinciones éticas, deseo y una orientación natural al propio bien (oikeíōsis). Lo que nos falta a todos es más disposición a indagar y examinar las cosas. Pero, si es así, todos los seres humanos por igual han de tener la oportunidad para ello. De modo que el estoico insiste en que no se ha dado ninguna razón válida para no proceder como si la mente filosófica fuera indiferente al género. Se supone que el propio interlocutor encuentra la base para formular estos juicios en su propia experiencia con las mujeres, por poco que se examine la experiencia de cerca y sin prejuicios.

A continuación, veamos lo referente a las virtudes. El interlocutor objeta que quizá sean sólo los hombres quienes las necesiten. Musonio defiende con cierta elocuencia la idea de que una misma lista de virtudes —cosa que, además, el propio interlocutor, en un nivel más profundo que el de sus prejuicios, admite— es la norma tanto para los varones como para las hembras y que la filosofía fomentará esas virtudes tanto en las mujeres como en los hombres. También las mujeres necesitan la sabiduría práctica a fin de administrar con prudencia los asuntos domésticos. El control del apetito por la virtud de la moderación es sin duda tan importante para las mujeres como para los hombres; este punto se admite rápidamente, pues se da por supuesto que los maridos se ocupan ya de ello. También la justicia es una virtud esencial para la adecuada administración del hogar y para el buen trato con los hijos, el marido, los amigos y toda la familia. Por último, también las mujeres se enfrentan al riesgo y al peligro, aun cuando la esfera de la vida en que lo hacen es diferente de la esfera militar masculina. ¿Acaso el interlocutor no querrá tener una esposa que se enfrente al alumbramiento de los hijos, su crianza, etc., con el coraje necesario? ¿Quién sabrá no ser servil

con los tiranos entregando a su propia familia por temor a perder la vida? Pero ¿cuál es la mejor manera de adquirir esas virtudes? Mediante el desarrollo filosófico del razonamiento práctico activo, que hará a la mujer autocrítica y crítica de sus propias intuiciones.

Luego, a la protesta final de su interlocutor, Musonio responde con una sorprendente utilización de la analogía médica:

> Pero ¡por Zeus!, dicen algunos, las mujeres que han ido a estudiar con los filósofos se volverán extremadamente tozudas y osadas. Descuidarán su trabajo doméstico y se mezclarán en compañías de hombres y participarán en discusiones y harán distinciones sofísticas y desmenuzarán silogismos, cuando todo ese tiempo deberían estar en casa hilando lana. Pero yo digo que no son sólo las mujeres que filosofan, sino también los *hombres* que lo hacen quienes no deberían descuidar las tareas que les son propias para ocuparse sólo de argumentos. Cualesquiera que sean los argumentos que cultiven, digo que sólo deberían hacerlo con fines prácticos. Así como el argumento médico es inútil si no lleva la salud a los cuerpos humanos, así también, si alguien capta o enseña un argumento como filósofo, dicho argumento será inútil si no conduce a la excelencia del alma humana (12, 5-19 Hense).

En resumen: si examinas el asunto razonablemente, dejando de lado los prejuicios, reconociendo las semejanzas y las diferencias pertinentes, sacarás una conclusión radical acerca de las facultades femeninas, la educación femenina y los problemas del ocio. No hay ninguna crítica dirigida contra el exceso de complacencia intelectual femenina que uno no haya de aplicarse, en circunstancias similares, a sí mismo.

Esta obra admirable nos muestra algo de lo que Nikidion podría esperarse al dar comienzo a su nueva educación. Volveremos a sus argumentos en las páginas que siguen, analizándolos como ejemplos de terapia estoica. De momento, sin embargo, hemos de insistir en un sorprendente rasgo del texto: su respeto por el razonamiento y la participación activos del interlocutor. Musonio argumenta a favor de una conclusión radical y lo hace vigorosamente. Pero no se limita a afirmar la conclusión ni pedirle simplemente al interlocutor que dé su acuerdo. La estructura del argumento resulta inusualmente llana y al interlocutor se le invita a convertirse en un participante activo. No se hace hincapié en la ortodoxia de la concepción estoica (en realidad, ni siquiera se menciona el estoicismo), sino en el hecho de que la con-

clusión radical es la única razonable y congruente que puede encontrar un interlocutor que busque sinceramente ordenar de manera coherente todas sus creencias.

III

La actitud central que guía toda la terapia estoica es su respeto por la dignidad de la razón en todos los seres humanos. El estoicismo establece una clara distinción entre los humanos y los animales.[9] (En efecto, cabría ver la actitud hasta cierto punto desdeñosa de los estoicos hacia los animales y su falta de interés por buscar signos de racionalidad en otras especies como el lado negativo de su profundo respeto hacia la racionalidad humana.) La razón, se asegura, señala a los humanos como seres incomparablemente superiores y dignos de un respeto y autorrespeto sin límites. «¿De quiénes nos distinguimos de inmediato por la racionalidad?», pregunta Epicteto, y responde: «De las fieras. Y ¿de quiénes más? De las ovejas y seres semejantes. Mira, pues, no sea que actúes como una fiera» (*Disc.*, 2, 9, 2-3).[10] La presencia de la razón en una criatura cualquiera la hace merecedora del respeto de las demás y también del suyo propio. La primera y más básica norma impuesta a Nikidion será la de respetar y cultivar ese elemento crucial en sí misma, el fundamento de su humanidad. Dondequiera que reconozca esa capacidad deberá honrarla. En una emotiva carta, Séneca le escribe a Lucilio sobre la insensatez de tener en cuenta características externas irrelevantes, tales como la riqueza y la posición social, a la hora de formar nuestras opiniones sobre la gente:

> ¿Qué mayor necedad que alabar en el hombre lo que no le pertenece? ¿Qué mayor demencia que admirar los dones que al instante pueden pasar a otro? […] Nadie debe vanagloriarse sino del bien propio. […] Posee una servidumbre encantadora, una bonita casa; son extensos sus sembrados, numerosos los préstamos hechos. Ninguno de estos bienes se halla dentro de él, sino en torno suyo. Alaba en él aquello que ni se le puede arrebatar ni otorgar, lo que es propio del hombre. ¿Quieres saber qué es? El alma, y en el alma la razón perfecta. El hombre es, en efecto, un ser racional (*Ep.*, 41, 6-8).[11]

A Nikidion se le enseñará que le debe a su propia humanidad el desarrollo y buen uso de esa facultad, del modo que es correcto mantener el propio cuerpo sano (véase *Ep.*, 15). Y cualquiera que posea razón será igualmente digno de su respeto, ya sea hombre o mujer, esclavo o liberto, pues ella trata de ser una de esas personas «que clasifica a un ser humano únicamente por referencia a aquella parte suya que lo hace humano» (45, 9).

La razón no es simplemente lo más importante en lo que hace referencia a los humanos: se trata también de algo que es plenamente suyo y que depende de ellos cultivar y controlar. Así, otro elemento básico de la educación de Nikidion será el rechazo de la oración convencional y de las actitudes religiosas convencionales hacia las cosas importantes.[12] Lo que es realmente importante está ya en nosotros; puesto que está en nuestro poder, no tenemos necesidad de rezar. Como escribe Séneca al comienzo de la misma carta:

> Realizas una obra excelente y saludable para ti si, tal como me escribes, perseveras en tu caminar hacia la sabiduría, la cual es poco sensato pedir cuando la puedes recabar de ti mismo. No es cuestión de elevar las manos al cielo, ni de suplicar al guardián del santuario para que nos permita acercarnos hasta el oído de la imagen con el pretexto de ser escuchados más favorablemente. Dios está cerca de ti, está contigo, está dentro de ti. Así es, Lucilio: un espíritu sagrado, que vigila y conserva el bien y el mal que hay en nosotros, mora en nuestro interior; el cual, como le hemos tratado, así nos trata a su vez (41, 1-2).

Razonar, desde el punto de vista estoico, no es simplemente algo divino en nuestro interior: es nuestra porción de la divinidad que habita la entera fábrica del universo.[13] Ésta no es, pues, en último término una concepción atea. Es, en cambio, una concepción racionalista, que repudia la sumisión ante divinidades externas antropomórficas y caprichosas que constituye el rasgo fundamental de la religión romana convencional.[14]

El uso del poder de la razón tiene muchos aspectos, algunos de los cuales examinaré más adelante en este mismo capítulo. Pero a Nikidion se le enseñará que la razón está fundamentalmente conectada con la elección y el rechazo prácticos y la realización de distinciones entre el bien y el mal en la

esfera de la acción. La facultad divina de la razón recibe también con frecuencia el nombre de facultad de *elección*, y Epicteto imagina a dios diciendo: «Te di una parte de nosotros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones (phantasíai)» (1, 1, 12). Y en un discurso posterior se dirige al discípulo de la manera siguiente: «Piensa quién eres: lo primero, un ser humano; es decir, que no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado» (2, 10, 1-2). Nos imaginamos a Nikidion recibiendo cada día esa admonición. Su educación, tal como ella la ve, depende de ella, es la expresión de su libertad moral.

Con la mención de las representaciones por Epicteto, llegamos a la estrategia más general de la terapia estoica: que el discípulo ha de ser vigilante y crítico de la manera como ve el mundo. Bajo su control está «lo más poderoso de todo y lo que dominaba lo demás: el correcto uso de las representaciones» (Epicteto, *Disc.*, 1, 1, 7). El mundo deja en nosotros su impronta de muchas maneras, a través de nuestros hábitos de percepción y de creencia. La opinión de Nikidion sobre el modo de ser de las cosas que la rodean, a medida que ella pasa por la vida, es una compleja amalgama de elementos culturales (convenciones, informes, historias) con su propia experiencia personal. Tampoco esos dos componentes son realmente distintos: la experiencia personal está en gran medida moldeada por elementos culturales precedentes. Esas maneras de ver —normalmente con carga valorativa— están tan presentes en ella, forman una parte tan profunda del conjunto de su manera de ser y actuar, que en el momento en que una apariencia se le presenta, apenas puede evitar asentir a ella como verdadera, como la manera de ser de las cosas. En la concepción estoica, las phantasíai —generalmente con un contenido proposicional— [15] son una condición necesaria, pero no suficiente, para el asentimiento y la acción consiguiente. Pero para alguien que está acostumbrado a ellas y que no tiene ninguna otra represen-

tación por la que guiarse son difíciles de resistir. ¿Cómo puede uno obrar de otra manera cuando ésa es la única forma en que las cosas aparecen y uno ha de actuar sobre la base de algún compromiso con la forma en que las cosas son? «Cuando alguien asiente a lo falso —dice Epicteto—, sábete que no quería asentir a lo falso (pues toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad [...]) sino que la mentira le pareció verdad» (1, 28, 4-5). [16]

Esto puede ocurrir en la esfera de los valores que sirven de guía a la acción. Y puede servir para explicar, insiste Epicteto, los casos más terribles de error moral. Medea se equivoca al lanzarse a la venganza contra Jasón y al matar a sus hijos. Y, no obstante, es difícil reprochárselo, pues no ha tenido ninguna oportunidad para ver las cosas de alguna otra manera. Ella se limitaba a seguir, dice Epicteto, la guía de las únicas maneras de ver que su propia cultura le había proporcionado:

> Sí, pero estaba engañada. Muéstrale claramente que está engañada y no lo hará; pero, mientras no se lo muestres, ¿qué otra cosa ha de seguir sino la apariencia? Nada. Entonces, ¿por qué enfadarse con ella porque la desdichada anda equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano? En todo caso, ¿no compadecerás más bien —igual que compadecemos a los ciegos, igual que a los cojos— a los que están ciegos y cojos en lo más importante? (1, 28, 8-9).

La tarea de la filosofía es provocar un autoexamen concienzudo de la cultura y las creencias que permita a Nikidion —y que habría permitido a Medea— hacerse cargo de su propio pensamiento, considerando debidamente las alternativas que se le ofrecen y escogiendo entre ellas la mejor. No podemos esperar que Nikidion no actúe mal si la imagen del mundo que le llega a través de los valores culturales que empujan a la venganza es la única imagen que conoce. Se le han de mostrar otras formas y debe verse conducida a valorarlas todas críticamente mediante la razón. Pero no lo hará nunca si asiente de forma inmediata y habitual a la manera convencional de ver las cosas. Por consiguiente, la primera tarea del maestro de filosofía será crear un espacio para la argumentación, pidiéndole a Nikidion que deje

en suspenso sus respuestas habituales y vuelva su mirada hacia sí misma, haciéndose vigilante y crítica de cada impresión que se sienta inclinada a aceptar:

> Desde buen principio adquiere el hábito de decirle a toda apariencia cruda: «Eres una apariencia y no la única manera de ver lo que aparece». Examínala luego y pruébala con las varas de medir de que dispones (Epicteto, *Ench*., 1, 5).

Así pues, se le pedirá a Nikidion que se examine y se escrute, a fin de estar en guardia frente a sus propios impulsos. La tarea de vivir activamente de conformidad con la propia razón, en lugar de hacerlo pasivamente, dejándose llevar por los hábitos y las convenciones, exige vigilancia y penetración. La misión del maestro es suscitar esa compleja actividad y apoyarla.

La misión de la enseñanza filosófica, así concebida, es múltiple, compleja y personal. La tarea del maestro exige una sutil interacción psicológica hasta un nivel bastante profundo, que se haga con todos los recuerdos, deseos, temores y hábitos que condicionan al discípulo o discípula, construyendo las formas en las que ve el mundo. Si el maestro, por su parte, ha de mostrarle nuevas formas de ver, nuevos aspectos de lo visto, aquél ha de penetrar con él o ella en todos los rincones de su vida diaria y situarse en todos sus ángulos de visión, sin considerar nada demasiado secreto como para no ser visto con el ojo de la razón. El maestro es un médico, pero un médico que guía al paciente en una exploración exhaustiva de sus propias interioridades. En una extraña y poderosa descripción de esa intimidad médico-paciente, Crisipo escribe:

> Igual que es adecuado para el [médico] del cuerpo meterse «dentro», como suele decirse, de las afecciones [pathōn] que padece el cuerpo y del tratamiento terapéutico que es propio de cada una, así es tarea del médico del alma meterse «dentro» de ambas cosas de la mejor manera posible (*PHP*, 5, 2, 23-24, 298D = *SVF*, III, 471).

En el curso de ese examen interno, el alma no permanece inerte, objeto más que sujeto. Examinándose a sí misma junto con el doctor, ella también

se «configura y modela» a sí misma (Séneca, *Ep.*, 16, 3).

IV

Podemos examinar ahora las características de esa educación médica íntima, en conexión con nuestra lista de características médicas. Este examen arrojará resultados interesantes. Pues mientras los estoicos asumen plenamente el modelo médico en la misma medida que Aristóteles —y con mayor insistencia incluso en la naturaleza personal y contextual de la buena enseñanza—, rechazan, como Aristóteles, ciertos otros rasgos de la analogía, centrándose en el bienestar comunitario más que en la salud de individuos aislados, y elaborando una concepción antiautoritaria y simétrica de las relaciones maestro-discípulo. (En consonancia con su deseo de recomendar la filosofía como el verdadero «arte de la vida» médico, no renuncian a la analogía médica, pero la revisan, haciéndola encajar en esa nueva clase de tratamiento.) Estas diferencias con respecto de la enseñanza epicúrea tienen interesantes consecuencias para el papel de los libros y las tradiciones filosóficas en el programa de estudios estoico.

1. *Fin práctico*. Queda bastante claro a partir de los pasajes que hemos examinado que, para los estoicos, el argumento ético se considera dotado de valor práctico para la vida del discípulo y que los argumentos se han de considerar tales en conexión con su poder causal. Esto es así desde los primeros tiempos del estoicismo griego; pero alcanza especial relevancia en Roma. El interés del estudio filosófico reside, para Séneca, en «que debes hacerte mejor cada día» (5, 1); y sostiene, como hemos visto, que la filosofía está llamada a aliviar las desgracias humanas (*Ep.*, 48; véase la discusión precedente). El simple hecho de comenzar semejante curso de estudios hace ya tolerable la vida humana; y, en efecto, uno no puede llevar una vida tolerable sin él (*Ep.*, 16, 1). La filosofía «configura y modela el espíritu, ordena la vida, rige las acciones, muestra lo que se debe hacer y lo que se

debe omitir, se sienta en el timón y a través de los peligros dirige el rumbo de los que vacilan» (16, 3). Epicteto nos presenta el mismo cuadro. El punto de partida de la filosofía es «la percepción de la propia debilidad e incapacidad respecto a lo necesario» (2, 11, 1). [17] La «función de quien filosofa» es práctica, definida en términos de desarrollo de las capacidades de elección. No hace falta multiplicar los ejemplos sobre este punto, pues nada hay que se repita con más fuerza e insistencia en los escritos de los principales pensadores estoicos.

Eso quiere decir, para los estoicos, que las dimensiones retóricas y literarias de un argumento no son mero ornamento ocasional: forman parte integrante de aquello en lo que consiste el oficio de argumentar. Así pues, la crítica que Cicerón lanza contra la excesiva pregnancia y aridez de algunas de las paradojas estoicas —si es correcta— habría de resultarles embarazosa. Con arreglo a sus propios criterios, han fracasado si sus argumentos no logran realmente mover y modificar el alma. [18] (No obstante, la prosa griega más notable resulta sobria en comparación con el latín de Cicerón, por lo que la crítica de éste puede ser interesada.) Séneca se esfuerza constantemente en poner de relieve que sus argumentos tienen en consideración su contexto terapéutico práctico y están escritos en un estilo adecuado a tal contexto (especialmente la *Ep.*, 40.) Y Arriano, al exponer las palabras de Epicteto, se siente incluso en la necesidad de excusarse por poder transmitir sólo las palabras desnudas, sin la presencia y la voz de quien las pronunció, lo que reforzaba mucho su poder efectivo:

> Era evidente que al pronunciar sus discursos no deseaba cosa alguna que no fuera mover hacia lo mejor los ánimos de sus oyentes. Si estos discursos consiguieran al menos eso, tendrían, creo, lo que han de tener los discursos de los filósofos. Si no, sepan al menos quienes los lean que cada vez que él los pronunciaba, quienes le oían experimentaban por fuerza justamente lo que él quería que experimentaran. Pero si estos discursos no lo consiguen por sí mismos, quizá sea culpa mía, quizá sea forzoso que así ocurra (Pref. 5-8).

Las palabras en sí mismas tienen valor únicamente en la medida en que mueven al oyente a realizar actividades mentales y psicológicas valiosas.

Pero esto significa que cualquier dimensión de las palabras que tenga importancia causal es importante para su éxito *como filosofía*. El mensaje que constantemente transmite el estoicismo al filósofo es que es mala filosofía la que se deja llevar por una jerga profesional pagada de sí misma, desdeñando el mundo de los seres humanos para el que existe la filosofía y con el que uno, como filósofo, está comprometido. El lenguaje filosófico ha de elegirse con cuidado, propiedad y sentido psicológico. Podríamos decir que los filósofos deben «moldear y construir» sus almas, cultivando la compasión, la percepción, la habilidad literaria y la atención al discípulo concreto.

Es importante reconocer la magnitud de esta tarea, pues el principio rector del estoicismo es el respeto a la humanidad, dondequiera que se encuentre. Y del reconocimiento de la humanidad se sigue la obligación de hacer extensivos a todo el mundo los beneficios de una educación filosófica. «Nadie puede llevar una vida feliz, ni siquiera soportable, sin la aplicación a la sabiduría» (Séneca, *Ep.*, 16, 1). Pero entonces, si un ser es capaz del estudio de la filosofía, reviste la máxima urgencia e importancia que se le dé la oportunidad de dedicarse a ella. Y ello es así independientemente de que pertenezca o no a algún estrato privilegiado de la sociedad, de que sea varón o mujer, esclavo o libre. Musonio no duda en concluir que cualquiera que posea los cinco sentidos, además de la capacidad de razonar y responsabilidad moral, ha de estudiar filosofía. Y está claro que piensa que incluso su interlocutor masculino tradicional tendrá difícil obviar esta conclusión, pues él mismo reconoce implícitamente la presencia de razón y, por consiguiente, de humanidad en su esposa al encomendarle el cuidado de su hogar y la crianza de sus hijos, y al comunicarse con ella como con un ser inteligente y comunicativo. Epicteto, antiguo esclavo él mismo, profesa igualmente un método no discriminatorio de enseñanza. Séneca insiste en que el filósofo ha hecho una promesa tácita al enfermo, al necesitado, en definitiva, a toda la humanidad. Pero eso significa que la tarea del filósofo es inmensa y de gran complejidad. Si la audiencia potencial de la filosofía es la

raza humana en su totalidad y no simplemente una pequeña élite, la enseñanza y la escritura filosóficas habrán de desarrollar muchas formas y modelos diferentes, a fin de llegar a todos aquellos a quienes ha de llegar. Serán necesarias las formas de expresión tanto orales como escritas, así como diferentes niveles y estilos de escritura. Los discursos de Epicteto son vigorosos, breves, coloquiales, directos (idóneos para un público general de muy diferentes orígenes sociales y que no requerían apenas formación literaria ni filosófica), aunque algunos responden también a las necesidades de los discípulos que han realizado ya lecturas filosóficas avanzadas.[19] Las obras más elaboradas de Séneca admiten lecturas de diferentes niveles; su elección del latín las abre, en principio, a un público relativamente amplio, aunque su estilo es más literario y elaborado que los populares estilos de Musonio y Epicteto. Para lograr la mejor comprensión posible de sus argumentos hace falta tener una considerable preparación histórica y literaria (si bien gran parte de ella debía de estar sin gran esfuerzo en posesión de sus contemporáneos). Pero, aun sin eso, su efecto puede todavía apreciarse, como se comprueba al enseñarlos a los universitarios actuales.

2. *Carácter relativo a valores*. Hablaré mucho más del carácter relativo a valores de los argumentos estoicos en el capítulo siguiente, cuando examine de qué modos tratan los estoicos de convencer a los ajenos a su escuela de que las pasiones han de ser completamente extirpadas de la vida humana. Veremos que argumentan a favor de esta conclusión sobre la base de intuiciones relativas a la integridad de la persona y la dignidad de la razón, que se consideran como terreno común entre estoicos y no estoicos, creencias que ellos ven como difícilmente rechazables por cualquier interlocutor reflexivo. Los argumentos intentan mostrar a los interlocutores que, si reflexionan lo bastante a fondo, descubrirán una contradicción en su postura y que las creencias más superficiales acerca de los objetos de la pasión entran en conflicto con creencias más profundas y esenciales acerca de la razón.

En general, de Crisipo en adelante, el estoicismo argumenta sistemáticamente a partir de las «concepciones comunes» y las utiliza regularmente como patrones y criterios básicos. Sin embargo, ello no se debe a que las creencias procedentes de la sociedad tengan valor alguno como tales, sino a que se considera que los seres humanos vienen al mundo con una orientación innata hacia lo que es realmente bueno y razonable; de manera que sus intuiciones morales más profundas pueden por tal motivo ser buenas guías sobre lo que es realmente bueno en el universo. Como escribe Epicteto:

> Venimos sin traer ninguna noción natural del triángulo rectángulo o del intervalo de semitono, pero aprendemos cada una de esas cosas por cierta tradición técnica. […] Sin embargo, del bien y del mal y de lo hermoso y lo feo y de lo decente e indecente y de la vida floreciente [eudaimonía] y de lo que conviene y de lo que se impone y de lo que hay que hacer y de lo que no hay que hacer, ¿quién no ha venido con una noción natural? (2, 11, 2-4).

Lo que toca hacer, prosigue, es desarrollar y perfeccionar aquello que tenemos por naturaleza y adaptarlo a las circunstancias en las que nos encontramos; en todo ello cabe gran margen de error. Pero la naturaleza nos proporciona una base sólida de la que partir.

Es éste un tema complejo. Volveré a los orígenes del error en los capítulos 10 y 11; y no trataré de investigar los muchos textos que tienen que ver con la importante idea estoica de la orientación innata hacia el bien (oikeíōsis), la compleja adecuación del ser humano a la estructura del universo. [20] La exposición que Epicteto hace aquí de estos temas es de hecho bastante cruda. Para la concepción estoica ortodoxa (en la medida en que podemos reconstruirla, por ejemplo, a partir de lo expuesto por Cicerón en *De finibus* 3 y en la carta 121 de Séneca) es ése el sentido de lo que es apropiado para la naturaleza de uno a medida que un ser racional se desarrolla gradualmente, empezando por la orientación del niño a la autoconservación y culminando en la percepción del orden moral por el adulto maduro. La conciencia de la constitución propia de uno y lo que ello requiere va madurando a medida que madura la constitución misma, y «Cada edad posee su peculiar constitución, una es la del niño, otra la del muchacho, otra la del joven, otra

la del viejo: todos se adaptan a la constitución que les corresponde» (Séneca, *Ep.*, 121, 15). Puesto que Nikidion es adulta, el maestro puede basarse en sus intuiciones morales de manera muy primaria, si bien habrá que hacer todavía un esfuerzo para separarlas de las opiniones socialmente inducidas acerca de la aplicación de la moralidad a la vida.

El carácter relativo a valores de los estoicos difiere en algunos aspectos importantes del aristotélico. Por un lado, ocurre todavía aquí que el deber del médico es velar por la constitución propia del paciente y que el buen tratamiento es bueno gracias a su relación con la constitución del paciente. En términos éticos, el objetivo del maestro es eliminar las falsas creencias que le impiden al discípulo ver claramente su relación con el bien al que su propia constitución y orientación responden más auténticamente. Hasta aquí no hay diferencia con Aristóteles. Y los estoicos, como Aristóteles, niegan rotundamente que exista en los seres humanos mal alguno innato u original: cuando se equivocan, es por culpa de una falsa creencia, y por eso una correcta enseñanza puede desempeñar un papel ético tan útil. [21] Pero Aristóteles insiste en que la excelencia social y ética es un asunto puramente humano, interno a la forma humana de vida. Ni las bestias ni los dioses poseen virtudes éticas. Para los estoicos, las cosas son diferentes. En efecto, el universo está gobernado por un dios *virtuoso*, cuya autosuficiencia trata de emular la vida realmente virtuosa. La ética reside en los cielos igual que en la tierra. Nuestra orientación a la virtud no es una respuesta meramente humana a nuestra situación menesterosa, sino más bien un fragmento de perfección divina alojado en nuestro interior por providencial designio divino. Nuestra conexión con la verdad y la virtud no es contingente, como en la posición platónica expuesta en el capítulo 1: en efecto, es la esencia de la humanidad tener esa relación con la virtud; y está en la naturaleza de la providencia universal el habérnosla dado. En este sentido es verdad, en una medida que no podía serlo para Platón, que investigar las profundidades de la naturaleza humana es un método suficiente para llegar al verdadero bien.

Pero este bien ético no se define, como en Aristóteles, en términos puramente humanos; y la tarea del médico consiste en descubrir una verdad que se halla situada no sólo dentro de nosotros, sino también en la naturaleza de las cosas en conjunto.

Dado este punto de arranque en la naturaleza del discípulo, lo que el argumento estoico ha de hacer es llegar a las más profundas e indispensables intuiciones morales y separarlas de cualesquiera creencias falsas con las que pudieran resultar contradictorias. A menudo encuentran esa profundidad en creencias acerca de la dignidad de la razón y la integridad de la persona como ser que razona. Pero tienen otras muchas maneras de buscar la incoherencia y dirigir al discípulo hacia una visión más coherente. La adhesión de éste a la razón incluye, según se piensa, una adhesión análoga a la coherencia lógica; se piensa que entraña también el compromiso de tratar de manera semejante los casos semejantes, a no ser que pueda demostrarse que existe una distinción moralmente pertinente entre ellos. Las apariencias presentan a menudo al discípulo ciertos casos como totalmente diferentes, mientras que la reflexión evidencia que sus diferencias son moralmente irrelevantes. Los estoicos recurren con frecuencia a esta idea para criticar las diferencias de trato de los seres humanos sobre la base de superficiales distinciones de posición y clase social, origen, sexo y recursos. Argumentan, tal como hace Musonio: ¿cuál es el fundamento de nuestro juicio de que un ser es un ser humano? ¿Qué es lo que sitúa a ese ser aparte de las bestias? La razón. ¿Está dotada de razón esa criatura que tenemos ante nosotros? Sí. (El interlocutor reconoce esto al hablar e interactuar con él o ella, por lo que no puede negarlo sin contradecirse.) Pues bien, ¿qué razón hay para no concederle a esa persona el respeto debido a todos los humanos, «aprecia(ndo) al hombre sólo por aquellos rasgos que hacen de él un hombre» (*Ep.*, 45, 9)? Ninguna. Si el interlocutor sigue en sus trece, señalando las diferencias en cuanto a posesiones, condición social o apariencia, el filósofo insistirá a su vez señalando que todo eso es exterior a la persona

y no se identifica realmente con ella. (Recuérdese que en la ciudad ideal de Zenón los hombres y las mujeres llevan vestimentas similares a fin de evitar que surjan algunos de esos problemas.) [22] El interlocutor acabará probablemente viéndose forzado a reconocer esto, cuando se le muestre (por ejemplo) que él emitiría un juicio semejante si se tratara de él mismo: consideraría que él sería todavía el mismo ser humano, dotado del mismo valor humano, aun cuando perdiera su fortuna. Este proceso lleva a veces largo tiempo: en una carta de Séneca, el interlocutor da exactamente seis veces la misma respuesta, a saber: «Pero son esclavos», así como un buen número de otras respuestas del mismo jaez (*Ep.*, 47). Pero el filósofo insiste y, tarde o temprano, la razón se impone.

De este modo, los estoicos aspiran a obtener la verdad a fuerza de combinar unos impulsos iniciales buenos y un examen racional riguroso. Saben, por descontado, que un argumento solo no va a convencer al marido o amante de Nikidion para que le dé a ella una educación filosófica, igual que no convencería al propietario de esclavos de la carta 47 de Séneca para que percibiera la igualdad natural existente entre él y sus esclavos. Como veremos, desarrollan complejas técnicas de meditación y autoexamen en apoyo de la argumentación, a fin de hacer frente a la resistencia empecinada del alma. Pero tienen grandísimo respeto por la bondad de la razón presente en cada persona. Este compromiso no es sólo parte del contenido de su enseñanza, sino que es también el que organiza ésta en su dimensión más profunda. Toda su terapia es cognitiva, y se considera que la terapia cognitiva es suficiente para eliminar las dolencias humanas. Creen realmente que el prejuicio, el error y la mala conducta son resultado de un razonamiento incorrecto, no de un mal original, ni siquiera de una agresividad innata, de la lascivia o el desorden. Y, en consecuencia, creen que la filosofía, si desarrolla los medios adecuados para enfrentarse a las personas empecinadas y con prejuicios, puede cambiar realmente la faz del mundo, las apariencias que esas personas ven, eliminando el predominio de rasgos moralmente irrele-

vantes y haciendo hincapié en aquellos que un razonamiento bueno y coherente haría suyos. Lo crucial es que la razón confíe en ella misma, se haga cargo de ella misma, examine a fondo las apariencias turbias o incoherentes con las que una sociedad laxa y corrupta la condiciona. La vida cotidiana no es tanto mala cuanto floja y perezosa. Obtenemos la verdad tonificando los músculos de la mente.

3. *Atención a cada caso particular*. El argumento terapéutico puede adoptar muchas formas. Puede dar explicaciones teóricas generales o preceptos más concretos. Puede examinar las emociones una por una o en grupo. Y, dado que las creencias que hay que examinar forman un sistema complejo —un ovillo revuelto, podríamos decir—, el análisis filosófico puede empezar prácticamente por cualquier punto, con las creencias sobre cualquier tema, sea general o concreto. En este punto, los estoicos están plenamente de acuerdo con las demás escuelas al recomendar que la elección del punto de partida y de la dirección seguida se haga de conformidad con el conocimiento que tiene el maestro de la situación concreta del discípulo. El médico, dice Crisipo, ha de estar «dentro» de las pasiones y creencias del discípulo «de la mejor manera posible». Esto implica, evidentemente, estar al corriente punto por punto de la historia particular del discípulo o discípula, de sus experiencias y su situación inmediata. Pues hay terapias diferentes para constituciones diferentes, observa Séneca (*Ir.*, 1, 6.2); y «a una persona se la mueve de una manera, a otra, de otra» (Cicerón, *DT*, 3, 76). Un buen doctor no enviará una prescripción por correo, insiste Séneca, sin examinar personalmente al paciente: debe tomarle el pulso (*Ep.*, 22, 1). Cicerón (como nuestros textos epicúreos) menciona la noción de kairós, el momento crítico. Igual que en las enfermedades del cuerpo el médico ha de elegir el momento adecuado para la administración del tratamiento en cada caso particular, así también ocurre con las enfermedades del alma. Y «todo depende de cómo se aplica el remedio» (*DT*, 3, 79): hemos de pensar qué palabras, qué ejemplos serán más adecuados para el interlocutor con quien estamos

tratando. Pues no todos los errores y afecciones se tratan con el mismo método (*DT*, 4, 59). Hemos de pensar si ésta es la clase de persona a la que sentará mejor un argumento general o uno concreto y cuál puede ser la zona concreta de la persona que está afectada, qué clase de discurso le llegará no sólo a la superficie, sino a la totalidad de su vida y su pensamiento. «El discurso que se propone curar los espíritus debe penetrar en nuestro interior. Los remedios no aprovechan si no se insiste en ellos» (Séneca, *Ep.*, 40, 4).

Un doctor forma parte de la tradición médica; como tal, haría bien en conocer a fondo lo que la tradición le ofrece. Y los estoicos insisten en que el conocimiento profundo de la tradición filosófica (no sólo de la tradición estoica, como veremos) es esencial para el buen filósofo. Séneca invierte, según repite él mismo, buena parte de su tiempo en leer a sus predecesores. Esto constituye para él un placer, un enriquecimiento y un estímulo (véanse los puntos 5 y 8, más abajo). Le resulta asimismo de gran ayuda en su labor como maestro. «Venero los descubrimientos de la sabiduría y a sus autores; me place acudir a ellos como a un patrimonio legado por muchos» (64, 7). Pero ese material es insuficiente para el buen ejercicio médico, por dos razones. Primera, porque (según Séneca, en cualquier caso) la verdad sólo ha sido descubierta hasta ahora parcialmente: siempre quedan cosas pendientes (7-8). Y, segunda, porque aun cuando *estuviera* todo descubierto, la sabiduría de los predecesores no puede decirnos cómo aplicarla al paciente concreto:

> Suponte que se nos han entregado medicinas para curar la vista; no tengo necesidad de buscar otras nuevas, pero éstas hay que adaptarlas a las enfermedades y al momento propicio. Con una se suaviza la inflamación de los ojos, con otra se atenúa la hinchazón de los párpados, con otra se evita la erupción súbita de la secreción y con otra se agudiza la vista; conviene que desmenuces estos fármacos, que escojas la ocasión propicia y apliques la dosis a cada paciente. Los remedios del alma los hallaron los antiguos, pero indagar cómo y cuándo se han de aplicar es nuestro cometido. Mucho han conseguido nuestros predecesores, pero no lo han conseguido todo (64, 8-9).

En esta elaborada aplicación de la analogía médica, vemos a Séneca ir más allá de Epicuro, quien insistía en la verdad sin excepciones de los dog-

mas generales y se limitó a señalar que han de aplicarse de la manera correcta. Séneca, además de afirmar que la sabiduría general de la filosofía es incompleta y aún ha de seguir progresando (7-8), insiste en que la aplicación misma constituye una gran parte del conocimiento experto del doctor y del descubrimiento médico. La dignidad de la labor del doctor procede del hecho de que, por más que se haya hecho mucho antes de él, lo que realmente diferencia la curación de la enfermedad reside en la flexibilidad de sus manos.

¿Qué consecuencias tiene esto para la enseñanza filosófica? Implica que el argumento terapéutico no puede presentarse nunca de manera completa o exhaustiva en un tratado destinado al consumo público. El paradigma de la interacción filosófica es la serena conversación entre amigos que poseen un conocimiento íntimo del carácter y la situación de cada uno. La conversación, escribe Séneca, es «más útil» que la escritura, incluso que las cartas entre amigos íntimos, «ya que suavemente penetra en el alma» (38, 1). Comparadas con la conversación personal, «las discusiones preparadas, que se desarrollan con amplitud ante un auditorio público, tienen mayor repercusión, pero menor intimidad. La filosofía es el buen aconsejar, y el consejo nadie lo da en tono vibrante» (38, 1).

Esto significa que, para los estoicos y para el Sócrates del *Fedro* platónico, los textos escritos serán siempre inferiores a la comunicación personal. Está claro que Epicteto hacía filosofía en forma oral, ora dirigiéndose a un grupo, ora a un individuo en particular. Otro tanto parece haber sido el caso de Musonio. Y tiene razón Arriano en temer que al escribir los discursos de Epicteto y publicarlos perderá algo que tenía mucho que ver con su eficacia causal. Por otro lado, hay buenas razones para que un pensador estoico escriba. Ningún maestro puede llegar a muchos discípulos de uno en uno. (Esto resulta aún más obvio para aquellos pensadores helenísticos que creían que el filósofo ha de participar también activamente en la vida pública, [23] y que obraban de acuerdo con esa creencia.) Es importante tratar de

llegar a un auditorio más amplio, aunque sea de forma imperfecta, y dejar algo detrás de uno como contribución a la educación de futuros filósofos.

Una obra escrita puede dar una idea general de cómo es la terapia estoica; puede mostrarle a su lector la teoría ética general que se pone en práctica en la terapia. Pero ¿cómo puede mostrar la naturaleza «interior» penetrantemente personal de la terapia estoica misma? Séneca encuentra una solución profunda e ingeniosa a este problema. En efecto, en el mayor cuerpo de escritos terapéuticos estoicos conservados, sus *Epistulae morales*, establece dentro del texto escrito un íntimo diálogo personal entre maestro y discípulo. Situando muy concretamente a su propio personaje imaginario y a su interlocutor Lucilio en relación con sus edades respectivas, con las estaciones del año, con acontecimientos de todo tipo, mostrando la íntima receptividad del maestro ante el pensamiento y los sentimientos del discípulo, Séneca le muestra al lector en qué consiste para la filosofía eso de ser un asunto «interno». [24] Ambos hombres piensan que la conversación sería aún mejor que el intercambio epistolar; pero escribiendo con frecuencia y sinceridad logran la intimidad requerida por la terapia real: «De la única forma que puedes te me das a conocer. Jamás recibo carta tuya sin que estemos enseguida juntos» (40, 1). Y al hacer en cierto modo a Lucilio representante de las probables dudas y temores propios del lector, Séneca puede empezar a aplicar también una terapia al lector, a medida que Lucilio pide consejo sobre diferentes temas, desde el miedo a la muerte hasta el estilo literario, desde la paradoja del embustero hasta las vicisitudes de una carrera política. Las respuestas de Séneca son totalmente personales y carentes de autoritarismo, llenas de cariñosa preocupación por todos los aspectos de la vida de Lucilio (véase más abajo el punto 7). Se describe a sí mismo como un ser incompleto en constante pugna por superarse, no como una autoridad perfecta. Este vasto ejemplo de sentimientos filosóficamente compartidos nos dice mucho acerca de lo que Nikidion puede esperar de la enseñanza estoica a partir de la vida real. Ofrece asimismo, a su manera, enseñanzas a quienes

no han sido lo bastante afortunados como para tener semejante maestro y amigo.

Si bien la enseñanza estoica está, de este modo, muy individualizada, se recomiendan con todo ciertas directrices de procedimiento para su uso por los maestros en todos los casos que no sean excesivamente peculiares. Se trata, en efecto, de procedimientos que probablemente ayudarán al maestro a ponerse en la situación concreta del discípulo o discípula, cualquiera que sea. Dos de esas directrices revisten especial interés: la atención preferente a lo concreto y el uso de ejemplos. La tarea de enseñar, como hemos dicho, consiste en provocar la evaluación racional de las maneras de ver que de hecho guían las acciones del discípulo. Las más poderosas entre ellas suelen ser phantasíai muy determinadas; su aceptación presupone un trasfondo de creencias de carácter más general, cuya eliminación afectaría a aquéllas. Pero, como regla general, la terapia estoica sostiene que no es posible lograr que un discípulo se vuelva crítico de una creencia más abstracta o general si no es por medio de la creencia concreta. Supongamos, dice Cicerón, que uno tiene una persona que lleva muy mal ser pobre. Por supuesto, sería más económico convencer a esa persona directamente de que nunca hay motivo suficiente para llevar mal nada, que nada de lo queda fuera de nuestro control importa, que nada es malo excepto el vicio (*DT*, 4, 59, 3, 77). Pero esa persona, de mal talante como está, no es probable que sea capaz de prestar atención a ese argumento general abstracto (3, 77). Es más eficaz centrarse en lo específico, diciéndole algo que conecte con la preocupación actual de la persona, aunque ello signifique (como claramente es el caso con Lucilio) que la enseñanza haya de proseguir por un tiempo indefinidamente largo, abarcando los innumerables ámbitos en los que un ser humano demasiado preocupado por las cosas externas puede actuar y elegir. (Porque, como dice Cicerón: «¡Cuán profundas son las raíces de la aflicción, cuántas y cuán amargas!» [*DT*, 3, 83].) La práctica de Séneca (tal como veremos en la sección VII) consiste en pasar del contexto concreto a la reflexión general y a

la inversa, haciendo que se iluminen recíprocamente. A medida que las proposiciones generales van encajando cada vez mejor, indican la manera de enfocar un nuevo caso concreto; y el nuevo caso concreto, convenientemente enfocado, da fuerza y vigor a la proposición general. [25]

Estas opiniones sobre la enseñanza tienen una consecuencia suplementaria: esto es, que en la enseñanza estoica desempeñarán un papel de primer orden las narraciones y los ejemplos. No existe en la tradición occidental ninguna filosofía moral en la que esto resulte más evidente; se trata de una práctica constante y forma también parte de la teoría oficial (véase *DT*, 3, 79). Dado que el objetivo es lograr que Nikidion vea un incidente o una persona de manera más adecuada, una técnica crucial al respecto será contar una vívida historia sobre un caso semejante, señalando aspectos que no se le hubieran ocurrido antes a ella. Si queda impresionada por la historia contenida en el *exemplum*, si se siente arrastrada por la viveza del lenguaje, su propia imaginación recibirá la ayuda necesaria para tener en su caso una *phantasía* análoga. Y con frecuencia el *exemplum* le resultará más asequible que una percepción correcta de su propio caso, pues ella no tiene ninguna parcialidad respecto a él, ninguna confusa erupción de sentimientos. Es mejor que un principio abstracto, pues es lo bastante concreto como para enseñarle la manera de imaginar. Es también en cierto modo mejor que su propia experiencia vital, pues está en mejor posición para percibirlo correctamente. La literatura constituye una fuente de tales *exempla*, como veremos; pero hay que observarla atentamente.

La importancia de los *exempla* y las narraciones en la enseñanza estoica se encuentra, pues, en estrecha conexión con la importancia que los estoicos dan a la concreción. Y esto parece tener en sí mismo más de una fuente. Una de ellas, como hemos visto, es motivacional: no podemos realmente cambiar un alma particular sin establecer con ella un contacto totalmente personal, vivo y concreto. Pero se da, según parece, algo más profundo. Para el estoicismo, actuar de una forma correcta no consiste tan sólo en ob-

tener correctamente el contenido general de un acto. Un contenido correcto, por sí mismo, hace al acto simplemente kathēkon, o aceptable. Para que llegue a ser un katórthōma, o acto totalmente virtuoso, la acción debe hacerse *como* la haría la persona sabia, con los pensamientos y sentimientos adecuados a la virtud. [26] Y esto, sostienen los estoicos, es algo que depende estrechamente del contexto de cada caso particular. Las reglas generales sobre contenidos no pueden garantizar un resultado correcto porque, como dice Séneca, contienen «lo que uno debería hacer», pero no «cómo» (*quemadmodum* [*Ep.*, 95, 4]). Lo que hace falta, en último término, es una *ratio*, una estrategia de evaluación racional que le mostrará a Nikidion en un caso concreto «cuándo debe uno actuar y hasta qué punto y con quién y cómo y por qué» (*Ep.*, 95, 5), procedimiento «mediante el cual, sea cual sea la situación particular, él o ella pueden realizar toda la gama de actos que resulten apropiados» (95, 12). Los *exempla* no contienen por sí mismos este procedimiento; necesitan el complemento de la explicación filosófica. Pero le muestran a Nikidion, como ninguna otra cosa podría hacerlo, qué *es* actuar sabiamente, dar de lleno con el motivo y el tono correctos, con una respuesta que va más allá de la regla general pero que es a la vez el fundamento de su corrección.

En consecuencia, los *exempla* estoicos son abundantes y muy gráficos. Se presentan, en su mayoría, dentro de un argumento filosófico que trata de describir procedimientos con los que cualquier caso en general pueda ser evaluado. En Séneca, sin embargo, el papel de los *exempla* sufre una sutil modificación. En efecto, en las cartas a Lucilio, la búsqueda de procedimientos generales y el proceso del comentario filosófico sobre *exempla* tienen todos ellos lugar dentro del *exemplum*. Lo que se nos ofrece en las *Cartas* es, de hecho, para nosotros un largo y rico *exemplum*, una historia abierta y extremadamente compleja de dos vidas concretas. La filosofía está en el corazón mismo de esas vidas; de modo que todo lo que ellas ven, experimentan y se comunican está sujeto a comentario filosófico; pero eso forma

aún parte de la vida y, por tanto, parte del *exemplum*. Las cartas nos muestran, pienso, con más viveza que cualquier historia suelta de virtud cómo la rectitud de cualquier acto, de cualquier vida, es en gran parte función de la devoción a la razón que la inspira y penetra: que no tenemos dos actividades separadas, acción virtuosa y razón filosófica; que lo que hace virtuosa la buena acción es en gran medida la dedicación a la razón de la cual brota. En ese sentido, debería ser imposible dar un *exemplum* realmente correcto sin mostrar, dentro de él, la obra del argumento filosófico.

Y finalmente, la naturaleza «interior» de la enseñanza filosófica penetra todavía más profundamente. Porque, al igual que el epicureísmo, el estoicismo ve el alma como un lugar espacioso y profundo, un lugar con muchas aspiraciones elevadas pero también con muchos secretos, un lugar a la vez de esfuerzo y evasión. Gran parte de lo que ocurre en él pasa inadvertido no sólo para el mundo en general, no sólo, incluso, para el maestro, sino también para la persona misma. Parte de la indolencia y dejadez de la vida cotidiana tal como suele vivirse es su incapacidad para captar sus propias experiencias y obras, su incapacidad para reconocerse y evaluarse a sí misma. La idea estoica de aprendizaje es una idea de creciente vigilancia y vigilia, con las que la mente, de manera cada vez más rápida y viva, aprende a recuperar sus propias experiencias de entre la bruma del hábito, la convención y la tendencia al olvido. En su carta sobre la razón como divinidad interior, Séneca compara implícitamente la espaciosidad del alma con una oscura arboleda apartada, formada por arcadas de ramas; con una cueva excavada en las rocas que sostiene sobre ella una montaña; con estanques que parecen sagrados debido a su oscuridad o su profundidad insondable (41, 3-4). El reto al que se enfrenta el alma es investigar esas profundidades y dominarlas. Esto debe, en último término, hacerlo por sí misma, mediante sus prácticas cotidianas de autoexamen. Examinaré éstas en el capítulo 11.

Dichas prácticas no nos parecen hoy día nada del otro mundo, pues somos herederos de siglos de prácticas de autoconfrontación y autoexamen,

desde la confesión hasta el moderno psicoanálisis. En el contexto del mundo antiguo, sin embargo, son muy notables. La dialéctica aristotélica imaginaba el yo como algo que estaba a su propia disposición en todo momento, una superficie plana, por así decir, o un estanque claro y poco profundo del que uno podía sacar siempre las intuiciones pertinentes. El estoicismo, como el epicureísmo, piensa de otra manera. El yo debe reconocerse a sí mismo; sólo eso le da paz y libertad. Pero ello exige un contencioso asiduo, diario, realizado en una habitación oscura, en que el alma, ausente la luz exterior, vuelve su mirada sobre sí misma (Séneca, *Ir.*, 3, 36, 1-3, estudiado en el cap. 11).

En resumen, vemos en el estoicismo, igual que en el epicureísmo, un fuerte sentido de la profundidad personal de la buena enseñanza filosófica. Y vemos, asimismo, algo diferente, algo que debería sorprendernos como algo muy diferente de la práctica epicúrea. Porque Séneca habla de ejercer la medicina y la enseñanza. Él mismo es un maestro. Pero en la más íntima actividad de autorreconocimiento no encuentra más maestro que él mismo. El resultado de la instrucción filosófica es que la mente puede llamarse a sí misma a declarar en su propio estrado (*Ir.*, 3, 36, 1-3), autónoma, secreta y libre.

V

Veamos ahora nuestro segundo grupo de características médicas (o antimédicas), las que separaban a Aristóteles, globalmente, tanto del epicureísmo como del escepticismo. Encontramos, respecto a éstas, una situación compleja. Por un lado, en muchos aspectos los estoicos parecen alinearse con Aristóteles contra los demás por su insistencia en la naturaleza social del ser humano, su defensa del valor intrínseco de la razón práctica y su creación de una relación maestro-discípulo más simétrica que autoritaria. Por otro lado, en varios aspectos cruciales, las *interpretaciones* estoicas de esos rasgos se diferencian de las de Aristóteles de manera que permiten hacer una

crítica mucho más penetrante y radical de las instituciones sociales existentes.

4. Los argumentos estoicos buscan la salud del ser humano individual, por supuesto. Pero al hacerlo no dejan nunca que el discípulo olvide que la persecución de ese fin es inseparable de la búsqueda del bien de otros seres humanos. Pues la misión de la filosofía, como hemos visto, no va dirigida a una o dos personas, no tiene por objeto a los ricos, a los bien formados o a los notables, sino a la raza humana como tal. Y todos los seres humanos, siguiendo la filosofía, deben entenderse a sí mismos como vinculados a todos los demás seres humanos, de tal manera que los fines de los individuos están entrelazados y uno no puede perseguir la plenitud de su propio bien sin preocuparse y velar al mismo tiempo por el bien de los demás. Séneca escribe a Lucilio:

> No soy tu amigo si no considero como propio todo negocio referente a ti. Una comunicación de todos los bienes entre nosotros la realiza la amistad. Ni existe prosperidad ni adversidad para cada uno por separado: vivimos en comunión. No puede vivir felizmente aquel que sólo se contempla a sí mismo, que lo refiere todo a su propio provecho: has de vivir para el prójimo, si quieres vivir para ti. Si cultivamos puntual y religiosamente esta solidaridad que asocia a los hombres entre sí y ratifica la existencia de un derecho común del género humano, contribuimos a la vez muchísimo a potenciar esa comunidad más íntima, de que te hablaba, que es la amistad. Lo tendrá todo en común con el amigo quien tiene mucho de común con el hombre (48, 2-3).

En resumen, una vida basada en el más estrecho interés propio no puede triunfar, ni siquiera con arreglo a sus propios criterios. Puesto que el yo es un miembro de la comunidad humana, fomentar su pleno éxito implica promover los fines de los demás.

La compleja situación de los seres humanos dentro de un entramado de relaciones con grados diversos de intimidad, que hacen contribuciones diferentes a sus fines, fue objeto de una vívida representación en un famoso pasaje que se ha conservado de Hierocles, un estoico de los siglos I y II.[27] Cada uno de nosotros, escribe dicho autor, está rodeado de una serie de círculos concéntricos. El primero pasa en torno a nuestro propio yo;[28] el si-

guiente rodea a la familia inmediata; luego sigue la familia más lejana; más tarde, sucesivamente, los vecinos, los habitantes de la ciudad de uno, los campesinos del propio país y, finalmente, la raza humana en su conjunto. La tarea de una persona razonable consiste en «tirar en cierto modo de los círculos hacia el centro», de modo que los ocupantes de los exteriores se desplacen hacia los interiores. «El punto exacto se alcanzará cuando por propia iniciativa reduzcamos la distancia de la relación con cada persona.» (Hierocles propone algunos procedimientos para procurar esto, tales como llamar hermanos a los primos y padres y madres a los tíos y tías.) [29]

Es particularmente importante considerar el círculo más externo de Hierocles: pues allí alcanzamos el nivel más profundo de la diferencia que separa a los estoicos de Aristóteles. Éste pensaba que la unidad básica era la *polis*. Creía que una concepción de la buena vida humana era válida para todos los seres humanos; pero dicha concepción no incluía la obligación de procurar el bien de toda la especie humana como tal. Ve a la persona buena como alguien que logra la autosuficiencia «junto con los padres, los hijos, la esposa y, en general, los amigos y los conciudadanos» (*EN*, 1097b9-11). Y sostiene que la *polis* es la unidad dentro de la cual se logra la autosuficiencia humana y la buena vida. Los libros sobre la amistad hablan de pasada de un sentido más amplio del reconocimiento y la afiliación que vinculan a cada ser humano con todos los demás, relacionando esto con la experiencia del viaje a países extranjeros (*oikeion kai philon* [*EN*, 1155a21-22]). Pero este reconocimiento parece no generar ninguna obligación moral de importancia ni, desde luego, ningún sentimiento de que los fines de uno incluyan el bien de toda la humanidad.

La cosa es muy diferente con los estoicos. Fieles a su fuerte distinción entre el humano y el animal, así como su machacona insistencia en la dignidad de la razón en cada ser humano, sostienen también que nuestra veneración de la razón es y debe ser una veneración de la especie entera, de la humanidad dondequiera que se encuentre. En este sentido hemos de vernos a

nosotros mismos como ciudadanos de una comunidad mundial de seres racionales, «miembros de una comunidad por su participación de la razón» (Ario Dídimo, *SVF*, II, 528 = Eusebio, *Praep. ev.*, 15, 15, 3-5). Y hemos de considerar la comunidad política en la que nos encontramos como algo secundario y en cierto modo artificial, debiendo nuestra lealtad y afecto primordiales al conjunto de la especie. Séneca escribe:

> Tengamos en cuenta que hay dos comunidades: una, verdaderamente grande y verdaderamente común, que abarca a dioses y hombres, en la que no miramos a este rincón ni a aquel otro, sino que medimos las fronteras de nuestro estado con el sol; la otra, aquella en la que nos ha tocado vivir por nuestro nacimiento (*De otio*, 4, 1). [30]

A veces, esta idea estoica del ser humano como un «ciudadano del mundo» (polítēs *tou kosmou*, Epicteto, 2, 10, 3 y *passim*) se considera como un llamamiento a la abolición de las naciones y el establecimiento de un estado mundial. La exposición que hace Plutarco de la ciudad ideal de Zenón da a entender que podría haberla visto de este modo:

> La muy admirada *República* de Zenón apunta principalmente a una cuestión: que no deberíamos organizar nuestra vida diaria en torno a la ciudad o el demo, divididos unos de otros por sistemas locales de justicia, sino que deberíamos considerar a todos los seres humanos como compañeros de demo y conciudadanos, y debería haber una única forma de vida y un orden, igual que un rebaño que pace junto comparte un mismo pasto y una ley común. Zenón escribió esto como un sueño o imagen de una comunidad bien ordenada de naturaleza filosófica. [31]

Pero no está claro si Zenón quería realmente establecer un único Estado; mucha mayor importancia tiene su insistencia en que los seres humanos han de verse a sí mismos unidos a la raza humana en su conjunto y mirar por el bien de la especie entera. [32] Esta idea tiene por sí misma consecuencias políticas obvias; pero puede resultar compatible con el mantenimiento de formas locales y nacionales de gestión política, como reconoce la mayor parte del pensamiento político estoico.

A Nikidion, pues, se le enseñará que lo que ella es *como individuo* es un miembro de un todo y que dicho todo se extiende hasta abarcar todo lo que hay de humano. Debe respetar esa humanidad siempre y dondequiera que la

encuentre; y debe tener presente, en sus deliberaciones personales, el bien de esa globalidad. Eso significa, en términos de educación, que hará y leerá todo lo que haga falta para reconocer la humanidad de las personas distantes por geografía o clase social, aprendiendo a hacer propias sus preocupaciones y a verlas cada vez más como hermanos y hermanas. Musonio, en su escrito sobre la mujer, considera que esto exige tener la capacidad de imaginar con viveza modos de vida diferentes, de manera que uno pueda ver cómo la razón se hace realidad en ellos. Tanto los textos literarios como los históricos serían de ayuda en esta tarea. De principio a final, el interés médico que Nikidion y su maestro sienten por la salud personal de ella es al mismo tiempo interés por el mundo de los seres racionales, del que ella es una de «los que lo dirigen» (Epicteto, 2, 10, 3). [33]

Veamos ahora el papel de la razón práctica en la educación estoica: en efecto, aquí llegamos a la parte más característica de la concepción de los estoicos, aquella que más profundamente moldea su idea del currículo filosófico. Trataré a la vez los rasgos 5 y 7, para pasar luego a los rasgos 6 y 8.

5 y 7. Dado que *la razón práctica tiene valor intrínseco*, el estoicismo construye un modelo de la relación maestro-discípulo que es fuertemente *simétrica y antiautoritaria*. He dicho que el compromiso fundamental del estoicismo se establece con la dignidad de la razón presente en cada ser humano. (Y veremos en el capítulo siguiente que los estoicos definen incluso la eudaimonía como algo idéntico a la correcta actividad de la razón.) Este compromiso, tal como cabe esperar, da forma a su idea de enseñanza y se expresa en ella. Siguiendo la idea socrática de que la vida sin reflexión no es digna de vivirse, los estoicos ven la tarea de enseñar como un despertar el alma y obligarla a hacerse cargo de su propia actividad. La pasividad del discípulo escéptico (véase el cap. 8) equivaldría, para los estoicos, a renegar de la esencia de la identidad humana. (Observamos que los escépticos concedían la profundidad de estas intuiciones, con sus metáforas de la castración y el desposeimiento.) Ni siquiera la sumisión del discípulo epicúreo,

fortificado por una doctrina memorizada y por la autoridad de un supremo maestro cuasi divino, entrañaría un respeto suficiente al discípulo. Los estoicos saben que los discípulos tienen debilidad por la autoridad: siempre es más fácil seguir a alguien que mantener una postura independiente. Por ello, una parte fundamental de su esfuerzo, a la vez que ofrecen su guía, consiste en repudiar la sumisión, hacer que el discípulo se enseñe a sí mismo. «Sé a la vez tú mismo, tu propio discípulo y tu propio maestro», insiste Epicteto. Y se burla de la pasividad del discípulo desvalido con lenguaje rudo y chocante:

> «Sí, pero tengo mocos.» «Y ¿para qué tienes manos, esclavo? ¿No será para limpiarte?» (1, 6, 30).

Séneca, más amablemente, pero con intención semejante, disuade a Lucilio de que se apoye excesivamente en él, presentándose a sí mismo como un ser incompleto y en constante pugna, y animando a Lucilio a adquirir una independencia de pensamiento cada vez mayor. En una importante carta, establece un contraste explícito entre su actitud estoica ante la enseñanza y la actitud de los epicúreos:

> No somos vasallos de un rey: cada cual reclama los derechos para sí mismo. Entre los epicúreos, cuanto dijo Hermarco, cuanto dijo Metrodoro, se atribuye a uno solo; todo lo que cada uno manifestó en medio de aquella camaradería, lo manifestó bajo la dirección y los auspicios de uno solo (33, 4).

Aunque esto es un tanto exagerado como crítica de Epicuro, y especialmente de Lucrecio (véanse los caps. 5, 7 y 13), nos muestra muy claramente los valores implícitos en los procedimientos estoicos.

Y esto tiene importantes consecuencias para el papel de los «grandes libros» del pasado en un currículo filosófico. El ejemplo de Sócrates, que tan profunda importancia reviste siempre para los estoicos, sirve ya aquí de guía: pues en el *Fedro* (de Platón) Sócrates sostiene que los libros son los mejores *recordatorios* de la enseñanza filosófica directa. Ellos mismos no *hacen* filosofía y no pueden nunca reemplazar esa actividad crítica directa

sobre el alma del discípulo que *es* la filosofía. En el peor de los casos, pueden incluso impedir esa actividad. Pues en alguien que los venere pueden inducir a la pasividad y a la «falsa presunción de sabiduría».

La enseñanza estoica sigue y desarrolla estos argumentos. Como el estoicismo es una escuela en la que los «grandes libros» desempeñan un papel de primer orden y durante varios siglos existe un gran interés por el pensamiento de los tres grandes fundadores de la escuela, Zenón, Cleantes y Crisipo, era particularmente importante para autores como Séneca y Epicteto definir con cuidado el uso que el discípulo debería hacer o no de éstas y otras fuentes de autoridad filosófica. Y eso es lo que hacen repetidamente. Epicteto nos cuenta la historia de un joven que acude a él diciéndole que ha hecho progresos porque ha interiorizado el contenido del tratado de Crisipo sobre la elección. Epicteto le dice que es como un atleta que se jacta de estar haciendo progresos porque tiene un nuevo conjunto de pesas de entrenamiento. Nadie le felicitará. Por el contrario, se le dirá: «Demuestra qué es lo que puedes *hacer* con tus pesas» (1, 4, 13-17). Así también con los libros: no digas simplemente que los has leído; demuestra que a través de ellos has aprendido a pensar mejor, a ser una persona más crítica y reflexiva. Los libros son como las pesas de entrenamiento de la mente. Son muy útiles, pero sería un craso error suponer que uno ha hecho progresos simplemente por haber interiorizado su contenido.

Séneca desarrolla más esta idea en dos cartas notables. En la carta 33, a la que ya me he referido, previene al discípulo del peligro de pasividad y reverencia derivado de digerir los pensamientos de los grandes hombres y basarse en los fragmentos de ellos que uno recuerda como si se tratara de una autoridad.

> «Esto dijo Zenón»: ¿y tú, qué? «Esto dijo Cleantes»: ¿y tú, qué? ¿Hasta cuándo te moverás al dictado de otro? Ejerce tú el mando, expón alguna idea que llegue a la posteridad, ofrece algo y que ello sea de tu repuesto. […] No es lo mismo recordar que saber. Recordar supone conservar en la memoria la enseñanza aprendida; por el contrario, saber es hacer suya cualquier doctrina sin depender de un modelo, ni volver en toda ocasión la mirada al maestro. «Esto dijo Zenón, esto

> Cleantes.» Que medie alguna distancia entre ti y el libro. ¿Hasta cuándo has de aprender? Es tiempo ya de que enseñes (33, 7-9).

Este pasaje, próximo al *Fedro*, no rechaza el texto escrito. De hecho, propone un uso positivo de él (como veremos en breve). Pero insiste en que el texto escrito contiene un peligro: el peligro de deferencia a la autoridad. Este peligro llega, claramente, al máximo cuando ciertos libros han quedado revestidos ya de una importancia especial, como era el caso de los textos fundacionales del estoicismo. Aquí, aunque está claro que Séneca venera esos textos, hace especial hincapié en la necesidad de tomar distancia y conservar una autonomía crítica.

La expresión más acabada de la compleja postura de Séneca en relación con los libros y el sentimiento reverencial aparece en la carta 88, la famosa carta dedicada a la educación liberal. En ella ataca los métodos romanos tradicionales de educación de los jóvenes, que se centraban en el estudio atento y reverencial de ciertos textos canónicos. [34] Séneca expresa graves dudas acerca de la noción tradicional de *studia liberalia*, si se interpretaba en su sentido convencional de «estudios dignos del hombre libre» (88, 1-2). Si dichos estudios sirven tan sólo para aumentar los ingresos de uno, dice, no son buenos en absoluto. E incluso cuando tienen alguna utilidad, sólo son útiles como una base, no como la noble actividad de la mente misma. El único estudio que merece verdaderamente el nombre de *liberalis* es la filosofía: pues ésta *libera* la mente. Es bueno *haber tenido* la educación básica incorporada en los estudios liberales convencionales, pero la filosofía es el único estudio cuya actividad es en sí misma un ejercicio de libertad humana.

Séneca establece aquí un conjunto de contrastes más complejo que en la carta 33. El contraste entre recepción y actividad propia es todavía importante para él; y con ese talante contrasta el alimento que ayuda al cuerpo con aquello que es propiamente parte del cuerpo mismo y de su funcionamiento (25). Pero está interesado también en otro tipo de contraste: el exis-

tente entre las artes, cuya actividad es meramente preparatoria e instrumental, y la filosofía, arte que se ocupa de la virtud y la elección, cuya actividad es por tanto intrínsecamente noble. Entretenerse demasiado tiempo y de manera demasiado obsesiva en estudios meramente preparatorios y auxiliares —estudios, por ejemplo, de grandes obras literarias, así como de matemáticas e ingeniería— puede inducir al error de creer que tienen importancia intrínseca; y ese error hace a los hombres «enojosos, redundantes, inoportunos, satisfechos de sí mismos» (37).[35] La vida es demasiado breve como para dedicarla demasiado a actividades que no pertenecen al meollo de aquello en que consiste ser humano. Y, como comenta Séneca, esto incluye también una gran parte de lo que se llama filosofía; pues el análisis metafísico y lingüístico, dado que no se refiere a las cuestiones éticas y sociales fundamentales de la vida humana, es simplemente preparatorio y carece de valor intrínseco (43-45).

En resumen, hacerse cargo de la propia educación significa no sólo hacer todo lo que uno hace de manera atenta y crítica; significa no perder nunca de vista las cosas más importantes, las únicas por las que realmente se guía la vida humana.

¿Cómo debe empezar un discípulo esta tarea de autoenseñanza? Los *rudimenta* de una educación liberal tradicional son muy útiles, concede Séneca, como alimento para el alma en desarrollo. A continuación, tanto él como Epicteto asignan coherentemente gran valor positivo al estudio de las obras más importantes de las principales tradiciones de filosofía moral. Las pesas de entrenamiento no son el ejercicio, pero hay músculos que es difícil ejercitar sin ellas. Y Séneca reitera (en un pasaje que examinamos ya en el punto 3) que los libros de los antiguos son como los textos de medicina: un joven médico sería insensato si no los estudiara. Aun cuando sus «prescripciones» son incompletas y no dictan su propia aplicación, merecen enorme respeto y atento estudio (64, 8-9). Hay que estudiarlos, pues, como totalidades y en profundidad:

> Abandona la esperanza de gustar en extracto el ingenio de los hombres más ilustres: debes examinarlos a todos, debes hacer uso frecuente de todos. […] No te prohíbo que examines sus miembros uno por uno, con tal que sea dentro de la unidad del ser humano (33, 5).

En coherencia con lo que ya hemos dicho, este uso positivo de los libros debe siempre entenderse como un entrenamiento del pensamiento independiente de cada uno; y es bueno para Nikidion tener un maestro y amigo como Séneca que asista el proceso, recordándole cuál es su verdadero objetivo y el carácter incompleto de los grandes libros. No hay que desanimarla de citar el libro, mientras lo haga ateniéndose a su propio criterio, aprobando solamente lo que ella puede defender con sus propias razones. Citando a Lucilio un dicho de Epicuro, que él aprueba pero desea modificar ligeramente, comenta Séneca:

> Sentencias éstas que no tienes por qué pensar que sean patrimonio de Epicuro; son del dominio público. El procedimiento usual en el senado creo que debe aplicarse también a la filosofía: cuando uno ha expuesto la opinión que a mí me agrada en parte, le ruego que divida su propuesta y me adhiero a la parte que yo apruebo (21, 9; véase 8, 8).

Pero hemos de recordar que Nikidion no empleará todo su tiempo en la lectura, la escritura y la conversación. Una parte de cada día debe emplearla en la meditación reflexiva acerca de la vida humana en general y el análisis crítico de su propia vida, actividades que constituyen una parte fundamental de las prescripciones estoicas para la salud del ser humano. Para la salud del cuerpo es suficiente un ejercicio moderado y simple que ocupe una pequeña parte del día. Pero del alma «ocúpate noche y día. Un trabajo moderado basta para alimentarla, y este ejercicio no lo impedirá ni el frío ni el calor ni siquiera la vejez» (15, 5). Nikidion, al hacerse cargo de sí misma, adopta una forma total de vida, que afecta a la conducta de sus días, el carácter de sus amistades e incluso el contenido de sus sueños.

6. *Valor de la lógica*. Entramos aquí en un campo de notable complejidad en el pensamiento pedagógico de los estoicos. Por un lado, su profundo respeto por el valor del razonamiento práctico les lleva a respetar de paso algunas de sus excelencias. El pensamiento excelente es coherente, claro,

preciso; y hacerse cargo del pensamiento de uno estriba en gran parte en esforzarse por alcanzar esas excelencias, eliminar confusiones, oscuridades, incoherencias. Y los estoicos creen que, dada la orientación básica del pensamiento humano, la búsqueda sincera de la coherencia ha de llevar al discípulo a la verdad. Por ello las virtudes lógicas constituyen una parte muy importante del valor intrínseco de la razón.

Tienen también un uso instrumental. Recibir un entrenamiento razonablemente intenso en lógica, incluido el dominio de los enigmas lógicos, la disección de las diversas formas de equivocidad y de sofisma, todo eso, sostiene Epicteto, es importante para que una buena persona, al abordar un argumento complejo «no actúe de manera desordenada y confusa» (synkechyménōs, véase el cap. 2), sino que sea capaz de comprobar el argumento y no equivocarse (1, 7). Pero para ello, sostiene, hace falta un entrenamiento en lógica formal, una especie de disciplinada gimnasia mental que el filósofo bien formado es la persona mejor equipada para enseñar (1, 8). «Ya ves —concluye— que es preciso que te hagas discípulo —ese ser de quien todos hacen burla— si, en efecto, quieres practicar la observación de tus propias opiniones. Y que no es cosa de una hora o un día, tú mismo lo comprendes» (1, 11, 39-40).

Esta educación lógica comprenderá el estudio de los significados de los términos (1, 17, 12; 2, 14); comprende el estudio de los silogismos, que permite argumentar de manera segura y confiada (2, 13, 21). Incluye los enigmas y paradojas (2, 17, 27). Y todo eso debe preceder, según Epicteto, a la instrucción sustantiva en filosofía moral (1, 17, 4-12). Un interlocutor objeta que «la cura» es un asunto más urgente (1, 17, 4): pero Epicteto replica que uno no puede *usar* la regla que mide el razonamiento para examinar cualquier otra cosa, a no ser que examinemos primero la regla de medir misma, para ver si se halla en buen estado. La lógica es esa regla de medir (1, 17, 4-12). Séneca tiene mucha mayor prevención al respecto: pero, dada

la importancia de la lógica en la Estoa griega,[36] sería muy difícil para un pensador estoico ortodoxo no hacer suya esta limitada conclusión positiva.

Por otro lado, tanto Séneca como Epicteto son bien conscientes de que el interés por la lógica puede apartar al discípulo del auténtico filosofar, produciendo algunas de las mismas dificultades que causaba una exagerada deferencia hacia los libros: falta de reflexión ética sincera, falsa arrogancia acerca del propio saber y habilidad. Por consiguiente, pese a la insistencia de la tradición estoica en la formación lógica, tanto Epicteto como Séneca dedican también tiempo a mostrarle al discípulo la futilidad de buscar el virtuosismo lógico por sí mismo y sin referencia al contenido ético que da sentido a la formación lógica. Epicteto imagina un discípulo que se le presenta diciendo que su principal objetivo al estudiar filosofía es comprender la paradoja del embustero. «Si eso es lo que te propones, ¡que te zurzan!», es su respuesta (2, 17, 34). La lógica debe apuntar siempre más allá de sí misma hacia un fin ético valioso (del que debe ser parte constitutiva, pues el fin es uná forma de pensamiento).

Séneca dedica mucho más tiempo a este problema y menos, en consecuencia, al valor positivo del entrenamiento lógico. Esta diferencia de acento puede explicarse en parte por diferencias en los posibles vicios de sus discípulos: no es probable que Lucilio se relaje intelectualmente. En parte, puede tratarse de una cuestión de temperamento. Y en parte puede ser un rasgo de la dramatización de la vida de Lucilio, en que la vejez y la brevedad del tiempo son temas centrales. En efecto, los ataques de Séneca a los juegos lógicos aluden con frecuencia a la brevedad del tiempo (117, 30; 111, 5; 48, 12; 45, 5). Puede haber también diferencias de fondo: pues Séneca parece no ver ningún valor en trucos lógicos como las famosas paradojas (45, 810, etc.); y su actitud hacia la descomposición del significado de los términos parece mucho más negativa que la de Epicteto. Dado que Séneca vuelve a los límites de la lógica con tanta frecuencia y extensión, no me será posible hacer aquí una exposición completa de sus afirmaciones. Las

cartas 45, 48, 111 y 117, entre otras, exploran sus posiciones con detalle; de ellas puede uno entresacar pasajes representativos que, en conjunto, permiten hacer un conciso resumen de sus opiniones.

Muchas de las indagaciones lógicas y lingüísticas en que invierten su tiempo los filósofos, sostiene Séneca, no rinden ningún beneficio práctico. Las discusiones sobre el significado de las palabras, las paradojas verbales, todo ello son juegos entretenidos, pero no siempre aportan algo útil para la vida ni aumentan el control del individuo sobre sus propias elecciones (111, 1; 48, 1; 45, 5). Con frecuencia, esos rompecabezas filosóficos no corresponden a ningún problema o enigma de la vida real (48, 8). Son como trucos de prestidigitador, sin interés alguno una vez que descubres el truco (45). Por consiguiente, el filósofo debe prestarles atención únicamente en la medida en que sirvan «para aliviar nuestros males» (48, 8-9).

¿Por qué esta conclusión? ¿Por qué el filósofo no ha de interesarse por ellos como tales, además de preocuparse por las grandes cuestiones éticas? Para esto, Séneca tiene cuatro respuestas. Primera, nuestra vida es demasiado breve. No hemos resuelto las cuestiones éticas realmente importantes y tenemos muy poco tiempo para ello. «Ocúpate de eso —dice Séneca— cuando no quieras ocuparte de nada» (111, 5): pero hay pocos momentos como ésos para una buena persona que aspire a dominar personalmente las grandes cuestiones. «¿Tanto tiempo libre nos queda? ¿Ya hemos aprendido a vivir y a morir?» (45, 5; véase 48, 12, etc.). Segunda, los seres humanos *necesitan* algo de la filosofía: la filosofía ha prometido venir en ayuda de la raza humana (48, 7; véase la discusión anterior), y esto no lo hace a base de «juguetear». Tercera, esos estudios son muy absorbentes: si uno se sumerge a fondo en ellos, le resultará muy difícil sustraerse o atender a otras cosas (111, 5; 45, 4-5). Por último, son una rémora para la mente, restándole capacidad para atender sus ocupaciones más importantes (48, 9-10; 117, 19-20); al hacerle creer a la mente que las cuestiones importantes de la vida son

simplemente cuestiones técnicas (48, 10), la debilitan en su planteamiento de dichas cuestiones.

En resumen, la lógica ha de estudiarse y utilizarse como un elemento del autogobierno de la razón, en relación con las elecciones prácticas de uno mismo y de los demás. Hay que resistirse con firmeza a dejarse llevar por un amor profesional al ingenio por sí mismo: no porque la filosofía profesional no tenga importancia, sino porque es demasiado importante.

8. Nikidion descubrirá que una parte de su autogobierno como discípula estoica ha de ser la valoración crítica de los escritos filosóficos de muy diversas tradiciones. Los estoicos no parecen ir tan lejos como Aristóteles en la dirección de la idea de que la verdad surge del ajuste crítico de las opiniones de «la mayoría y los sabios». En mi examen del carácter relativo a valores de la terapia estoica ofrecí algunas razones de esa diferencia. Pero los estoicos hacen hincapié, como Aristóteles, en la importancia de la lectura en relación con las obras de los filósofos anteriores —y no sólo estoicos — (véase la discusión anterior). Y le dan mucha importancia, dentro de su concepción del carácter capaz de autogobierno independiente, propio del discípulo, a la idea de que el discípulo *debe* leer obras de autores no estoicos, con la misma actitud vigilante y crítica con que lee cualquier otra obra: «No me he sometido a ninguna autoridad, ni llevo el nombre de maestro alguno. A la opinión de los grandes genios otorgo gran crédito; un poco lo reivindico también para la mía» (45, 4). El uso que hace Séneca de Epicuro es un *exemplum* ampliado de este punto: pues su actitud reverente y atenta disipa el prejuicio del discípulo contra el aprendizaje a partir de una fuente ajena. Y al mismo tiempo, su actitud mesurada y crítica muestra la cautela con la que hay que acercarse a cualquier texto, por excelente que sea. Hace constantemente hincapié en que las buenas ideas son de propiedad pública, pero sólo han de sostenerse a partir de la reflexión y el juicio personales. «La verdad está a disposición de todos; nadie todavía la ha acaparado» (33, 11).

Los estoicos hacen una sorprendente aplicación de estas ideas al papel de la poesía en el plan de estudios. Pues, a diferencia de los epicúreos y los escépticos, y a diferencia también de Platón, tienen en alta estima la poesía, considerando que puede desempeñar un papel importante de cara a fomentar el autorreconocimiento, y especialmente a poner al espectador frente a las vicisitudes e incertidumbres de la vida. Pero la poesía con frecuencia aborda esas vicisitudes con una actitud ajena a la propia del estoicismo. No por eso se le prohíbe al discípulo que se enfrente a la obra: pero hay que redoblar la vigilancia. En una obra que parece tener un origen primariamente estoico,[37] Plutarco expone sucintamente la naturaleza del problema con que se enfrentan aquí los estoicos, así como la solución propuesta:

> ¿Taponaremos, entonces, los oídos de los jóvenes como fueron taponados los de los itacenses, con cera dura y rígida, obligarlos a hacerse a la mar en la barca epicúrea y evitar la poesía, manteniendo su rumbo apartado de ella? O, por el contrario, ¿los pondremos delante de alguna recta pauta racional y los fijaremos firmemente a ella, enderezando y vigilando su juicio, a fin de que no sea desviado por el placer hacia aquello que lo perjudicaría? (*De cómo deben escuchar los jóvenes la poesía*, 15D).

Tanto Séneca como Epicteto recomiendan adoptar una actitud de espectador crítico en sus observaciones sobre la obra dramática (véase el cap. 12). Dicha actitud permite al discípulo sacar de la poesía todo aquello que tiene realmente valor y evitar convertirse en instrumento pasivo de los propósitos propios del poeta. Las normas racionales de un discípulo bien formado impiden la pasividad y la seducción.

9 y 10. Los argumentos del estoicismo son prudentemente optimistas respecto de su propio poder. No prometen conducir al discípulo directamente a la sabiduría, pero le prometen progresos si el discípulo se dedica a ellos con el suficiente empeño. «Se trata de una tarea vasta y difícil, ¿quién lo duda? Pero ¿qué logro de categoría no es difícil? No obstante, la filosofía promete alcanzarlo con sólo que aceptemos sus atenciones» (Cic., *DT*, 3, 84, donde el tema tratado es la terapia de la pasión; véase el cap. 10). Incluso los rudimentos de la filosofía, como vimos, hacen la vida mejor; y cuanto

más trabaja uno, mejor vivirá. Hemos de tener aquí presente que el estoicismo insiste en vincular este objetivo con el bien de los demás: los frutos de esta ardua tarea no se limitan a uno mismo y a su propia felicidad. Séneca dice que pasa noches en vela dedicado a la filosofía, «con el fin de poder ser útil a muchos» (8, 1). [38] Él ha considerado este consejo útil para sí mismo y se dedica ahora a desarrollarlo por escrito para el bien de otros.

Este optimismo está conectado en el estoicismo, recordémoslo, con el hecho de que los estoicos rehúsan buscar el origen de las desgracias humanas en clase alguna de mal natural o inherente; su causa, por el contrario, es la ignorancia, la confusión y la debilidad de pensamiento. «Toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad.» La razón, haciéndose cargo de sí misma y con esfuerzo, ha de poder librar al alma de cualquier confusión provocada en ella por la sociedad. Las raíces de la falsa creencia penetran profundamente en el alma; por ello no cabe un *fácil* optimismo. Pero sí optimismo al fin y al cabo, basado en la firme creencia de que los seres humanos son esencialmente razonables y que la razón es básicamente justa y buena.

Los argumentos que Nikidion escucha aumentan su deseo de desarrollarlos más, así como su capacidad para ello. Los primeros pasos por el camino de la filosofía son «costosos, ya que es propio de un alma débil y enfermiza temer un esfuerzo desacostumbrado» (50, 9). Pero así que uno ha empezado, «la medicina no sabe amarga, pues deleita tan pronto como procura la salud. El placer que producen otros remedios se alcanza después de la curación; pero la filosofía es a un tiempo saludable y dulce» (50, 9).

VI

En resumen, la formación de Nikidion, aquí como en las demás escuelas helenísticas, no consistirá simplemente en una instrucción académica, sino en una forma de vida regida por el razonamiento. En contraste con la vida que ofrece la religión popular, ésta será una vida consagrada a la argumentación,

cuyo dios es el dios interior. A diferencia de la vida propia del escéptico, ésta será una vida activa, vigilante, crítica, comprometida con la verdad. A diferencia de la vida propia del epicúreo, ésta es una vida desconfiada de toda autoridad externa, respetuosa únicamente del razonamiento mismo; es igualitaria y universalista en lo que respecta a la razón y se compromete al fomento de la racionalidad en el yo y en el mundo en su conjunto.

El estoicismo es ciertamente, como Michel Foucault y otros autores afines han insistido recientemente,[39] un conjunto de técnicas para la formación y modelación del yo. Pero lo que su insistencia en los hábitos y *techniques du soi* hace perder de vista con demasiada frecuencia es la dignidad de la razón. Son muchas las formas de vida del mundo antiguo que proporcionaban *techniques du soi*. Lo que coloca la filosofía aparte de la religión popular, la interpretación de los sueños y la astrología es su compromiso con la argumentación racional. Lo que coloca al estoicismo aparte de otras formas de terapia filosófica es el compromiso muy particular con el ejercicio activo de la argumentación por el propio discípulo. Pues todos esos hábitos y rutinas son inútiles si no son racionales. Y la motivación básica que subyace a toda la empresa es mostrar respeto por aquello que tiene más valor en uno mismo, por lo que es más verdaderamente uno mismo. Uno no hace esto de ninguna otra manera más que mediante la buena argumentación. En último término, no tenemos las imágenes de la adquisición de hábitos y de contención, tan descollantes en los escritos de Foucault, sino una imagen de increíble libertad y ligereza, la libertad que procede de la intelección de que lo más importante depende de las propias capacidades y no de la posición social, la fortuna, el rumor o el accidente. Los procedimientos de la argumentación estoica configuran un reino de seres libres, el ancestro (tanto desde el punto de vista del contenido como del de la influencia causal) del reino kantiano de fines, un reino de seres unidos unos a otros, no por los vínculos de la jerarquía y la convención, sino por el más profundo respeto a los demás y a uno mismo, así como por su sentido de la fundamental comu-

nidad de fines. Es dudoso que la visión del mundo contenida en la obra de Foucault en su conjunto pudiera admitir la posibilidad de semejante reino o su carácter libre. Para Foucault, la razón no es en sí misma sino una de las muchas máscaras que adopta el poder político. Para el estoico, la razón queda aparte, resistiendo a toda dominación, como auténtico núcleo libre de la vida propia de uno como individuo y como ser social. La argumentación modela —y, en último término, *es*— un yo, y es la forma en que el yo desempeña su papel como ciudadano del universo.

VII

El examen detallado de un caso de terapia senequiana nos ayudará a ver con más nitidez las diversas partes del cuadro. He elegido un caso que no anticipa los elementos particulares de la teoría normativa estoica (y el procedimiento filosófico) que centrará la atención de los tres próximos capítulos. La carta 44 es una carta más bien corriente, una de las muchas que Séneca dirige a Lucilio sobre el tema de la posición social y los bienes externos conexos. Y es importante para comprender la carta el hecho de que sus argumentos son y han de ser repetidos. La educación de Lucilio exige una educación del alma que lleva tiempo; y en ausencia de una conversación que «suavemente penetra en el alma» (38, 1), es esencial la asiduidad de la correspondencia; no simplemente para tratar todos los puntos, sino para tratar bien cualquiera de ellos, con una manifestación suficiente del propio pensamiento (40, 1) y un intercambio eficaz de opiniones. La carta 44 forma, pues, parte de un curso más amplio de terapia para las creencias romanas de Lucilio acerca de la familia y el rango social.

En este punto de la correspondencia, Lucilio es procurador imperial en Sicilia. Escribe a Séneca con frecuencia (38, 1; 40, 1), y en ocasiones asiste a otras lecciones de filosofía (40, 2). Está progresando adecuadamente (34, 1-2; 37, 1), pero aún necesita que le apremien a seguir sus estudios con diligencia (35, 1). Como quiera que no hay demasiados libros en esa parte del

mundo (45, 1), le pide a Séneca que le envíe libros y otras notas (39, 1). Pero últimamente se ha visto objeto, en su elevada posición, de murmuraciones *y* envidias (43, 1-3). A pesar de su nueva fama, o quizás a causa de ella, Lucilio está angustiado y se tiene poca estima (*contemnas ipse te*, 43, 3).

La carta 44 empieza, como la mayoría de ellas, con el tejido de la vida cotidiana de Lucilio y su situación. En particular, Séneca empieza con las reflexiones de Lucilio acerca de sí mismo, tal como las expresaba (hemos de suponer) en su carta anterior: se siente pequeño e insignificante, y culpa a la naturaleza (el nacimiento) y a la fortuna de impedirle aislarse de la multitud y elevarse «hasta la cumbre de la felicidad humana» (un logro que está ahora en su mano, dice Séneca, con sólo que se dé cuenta de ello). Es una queja repetida: «De nuevo tú te haces el insignificante conmigo», empieza la carta. Lucilio, un caballero romano, concibe la felicidad humana en términos de posición política y social; y culpa tanto al nacimiento como a la riqueza de impedirle el acceso a ese fin. Éste no es, por supuesto, un problema peculiar de Lucilio: la mayoría de los romanos cultos y relativamente prósperos tendrían sentimientos semejantes; al dedicarse a la terapia de esos sentimientos, Séneca tiene motivos para creer que está tratando también a la mayoría de sus lectores.

Séneca empieza su argumentación presentando a la filosofía, un personaje cuyo comportamiento con Lucilio contrasta vivamente con el que él tiene consigo mismo: «Si hay algún bien en la filosofía es éste: que no se fija en las genealogías». Todos los humanos, «remitiéndolos a su origen primero, son linaje de los dioses» (44, 1). De este modo, Séneca le recuerda a Lucilio la relativa superficialidad de los orígenes a los que los seres humanos dan tanta importancia, la semejanza de su origen primero y, por tanto, de su creencia (tema de la carta 41) de que hay un parentesco entre los seres humanos y los divinos, forjado por la razón. Se le recuerda luego a Lucilio su

opinión de que, con respecto a la divinidad, todos los hombres son en sí mismos iguales.

Séneca hace referencia ahora con detalle a algunos rasgos de la conciencia de las distintas posiciones en la sociedad romana: el estamento de los caballeros (al que su esfuerzo ha llevado a Lucilio a incorporarse) es muy exclusivo; igualmente el Senado; y asimismo el ejército. Contrapone entonces todo este entramado social a la sociedad creada por la razón: «La sabiduría [*bona mens*] es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles. La filosofía a nadie rechaza, ni elige; brilla para todos» (44, 2). Tenemos, pues, una sociedad alternativa contrapuesta a la sociedad romana. Se le recuerda a Lucilio su creencia en la existencia de esta otra sociedad, su pertenencia a ella y las ventajas que ofrece a sus miembros: igualdad, apertura, plena dignidad humana.

Se presentan ahora ejemplos para ilustrar la indiferencia de la filosofía a las clases sociales: Sócrates no era patricio, Cleantes se puso a jornal para regar un huerto, «a Platón no lo acogió la filosofía siendo noble, sino que lo hizo tal» (44, 3). Los dos primeros ejemplos son triviales, el tercero, más complejo. Dado que no podía ignorar Séneca que Platón pertenecía de hecho a una familia noble de Atenas, es evidente que está haciendo un complicado juego con la palabra «noble». Platón realmente *no era* noble, no en el sentido más auténtico, aunque así fuera considerado por la sociedad, hasta que la filosofía le confirió su verdadera nobleza. El mundo de la filosofía y sus categorías no se contraponen ahora simplemente, sino que sustituyen a los de Atenas y Roma. Este mundo le proporciona ahora a Lucilio una genealogía: esos grandes filósofos pueden ser sus *maiores*, él puede formar parte de *esa* (verdadera) nobleza, con sólo que actúe de manera digna de ellos. Y actuará así con sólo que se convenza a sí mismo desde el principio de que es intrínsecamente noble, como cualquier otro ser humano, en relación con la nobleza real (44, 3-4). En otras palabras, renunciar a los valores romanos y a la conciencia romana de posición y clase social es un requisito

previo necesario para lograr el valor más importante. A Lucilio se le acaba de presentar un agudo conflicto entre su apego a las costumbres sociales romanas y su profundo apego al valor de la razón. Se le pide que vea que una aspiración realmente general que él tiene —alcanzar la cumbre de la felicidad humana— puede realizarse únicamente si renuncia a aquel primer apego y se aferra al segundo.

La sección siguiente profundiza en estas reflexiones, haciendo referencia a la confusión de orígenes en la larga historia de la humanidad: todo el mundo se remonta a una época antes de la cual nada había, y la historia entera del mundo muestra una larga secuencia de alternancias de esplendor e ignominia (4-5). Una vez más, Séneca vuelve al tema de la *verdadera* nobleza: lo que hubo antes que nosotros no somos *nosotros* (5). «Es el alma la que ennoblece; ella puede, desde cualquier situación, elevarse por encima de la fortuna» (5).

Esta idea queda ahora confirmada por una experiencia mental. Imagina, dice Séneca, que no eres un caballero romano, sino un liberto (6). Con todo, puedes ser la única persona libre en un grupo de nacidos libres. Se imagina ahora la protesta de Lucilio: «¿Cómo?». La respuesta es, con independencia de la tiranía de la convención: «No distinguiendo el bien del mal según el criterio de la gente» (6).

Séneca presenta ahora a Lucilio una distinción que no es sólo básica para el buen autogobierno, sino que está en la raíz misma de la propia confusión de Lucilio: la distinción entre cosas que son buenas en sí mismas y cosas que son meros instrumentos de la vida feliz. Esta distinción filosófica general y básica se introduce en el argumento como exigida por el contexto concreto y vuelve para iluminar a su vez el contexto. Todos los seres humanos, continúa Séneca, persiguen la vida feliz, pero muchos confunden los *instrumenta* —por ejemplo, la riqueza y la posición social— con esa vida misma. Esta atención prioritaria a los bienes instrumentales hace que la gente se aleje de la vida feliz, en lugar de acercarse a ella, pues la posesión de rique-

zas produce constante inquietud y es, por eso mismo, una especie de equipaje que la persona ha de arrastrar por la vida (7).

Este argumento le pide una vez más a Lucilio que vea un conflicto entre dos conjuntos de creencias dentro de sí, una de las cuales el argumento pretende que es más profunda y fundamental que la otra. Por un lado, se espera que esté de acuerdo en que las cosas realmente valiosas son las actividades (de la virtud, etc.) que *conforman* la vida feliz y no los instrumentos externos que la producen. Por otro lado, él se halla muy fuertemente apegado a su posición social. Séneca desea que vea ese apego no sólo como contradictorio con sus presuntas creencias más profundas, sino como un peso muerto, un impedimento. En efecto, ahora va más lejos: cuanto más persigue una persona esas cosas, tanto más se aleja de lo que realmente desea. Séneca termina su carta con una imagen que ilustra ese juicio más extremo: «Tal sucede a los que corren de prisa en un laberinto: su misma velocidad les desconcierta» (44, 7). Esta imagen vale también, obviamente, para la totalidad de una vida: para la dificultad de elegir bien, para la complejidad de las elecciones que se nos presentan. ¿Cómo *encuentra* uno de hecho el camino a través de un laberinto? Caminando despacio y reflexivamente: el ritmo de la buena filosofía, como ha escrito Séneca en la carta 40. («La filosofía debe pronunciar distintamente las palabras —no dispararlas—, y avanzar paso a paso» [40, 7].) También siguiendo un hilo conductor, que es lo que la razón nos ofrece, a medida que avanzamos por la vida.

Así pues, la carta termina indicando a Lucilio que sólo siguiendo a la razón y prestando paciente atención a sus orientaciones puede tener alguna esperanza de encontrar el camino a través del intrincado laberinto de una vida humana. Ha presentado un poderoso argumento contra la adhesión a la clase y la posición social y en favor de incorporarse al reino de la razón. Y ha hecho algo más: mediante su paciente atención personal a Lucilio, mediante su cuidadosa elección del lenguaje y las imágenes, ha participado, *con él*, en la formación de su alma.

VIII

Al centrarme en el procedimiento más que en todo el contenido de la filosofía estoica, he introducido, obviamente, una gran e importante parte de dicho contenido: el énfasis en la dignidad de la razón. Pero una podría, al parecer, aprobar lo que se ha dicho acerca de la importancia de la libertad y la autoformación, acerca de la igual dignidad de todos los seres humanos, acerca de los libros y la autonomía, acerca de la irrelevancia moral del género, la clase y la posición social, sin adherirse al estoicismo. Pues los estoicos, como veremos en el capítulo siguiente, sostienen que los vínculos con cosas externas a uno carecen de valor intrínseco; y no parece que quien cree en la autodeterminación racional esté obligado a creer eso. Los estoicos, además, sostienen que todas las pasiones han de ser extirpadas por completo de la vida humana. Y, una vez más, no parece necesario, para la Nikidion que he descrito en el presente capítulo, creer eso. En efecto, una podría imaginar un ulterior desarrollo de la noción de racionalidad práctica que admitiera que emociones tales como el amor, la simpatía y el pesar desempeñan una función orientativa.

Hasta cierto punto, estos compromisos son realmente independientes unos de otros: uno puede seguir persiguiendo muchos de los objetivos estoicos que se han investigado en el presente capítulo (con arreglo a alguna descripción, al menos) sin aceptar la vertiente del rechazo de las pasiones que describiré en el capítulo siguiente. En efecto, ciertos argumentos estoicos se apoyan en este punto; parten del compromiso anterior del discípulo con la integridad de la razón y tratan de argumentar a partir de ahí a favor de lo aconsejable de extirpar la pasión. Sin embargo, es necesario ser cautos, pues la argumentación estoica objetará que la vida de la persona en cuestión es, de hecho, contradictoria. Mucha gente, arguyen, pretende estar comprometida con su propia integridad y razón práctica, mientras lleva una vida de sometimiento a la pasión que entra en conflicto con ese compromiso y lo socava. En otras palabras, los estoicos pretenden (con éxito o sin él) que el

compromiso con la autodeterminación racional, convenientemente entendido, entraña de hecho la extirpación de las pasiones. Y en la exposición de la autonomía que acabo de hacer, una puede ver ya algunas indicaciones claras de la postura contraria a las emociones.

Nikidion no ha de confiar en nada ni en nadie fuera de ella misma. Pero, entonces, ¿hasta qué punto puede ella confiar en los demás y preocuparse por ellos? Ha de estar constantemente alerta respecto de sí misma, sus apariencias y sus impulsos. Pero ¿no es probable que eso acabe con lo imprevisto y lo espontáneo, que tan importantes son para la vida apasionada? Nikidion ha de valorar su propia razón como *la* fuente de su humanidad e integridad, la única cosa de verdadero valor intrínseco en su vida. Mientras la razón esté con ella, vivirá una vida plena. Mientras su razón sea libre, ella conservará su dignidad, haga el mundo con ella lo que haga. Pero entonces ¿qué puede ella pensar coherentemente de sus vínculos más profundos con otras personas? ¿De la perspectiva de perderlas o ser traicionada por ellas? De este modo, la celosa hegemonía de la razón, por plausible y atractiva que sea, apunta, por encima de ella misma, a algunos de los elementos más perturbadores y polémicos del estoicismo. ¿Puede uno vivir en el reino de la razón, entendido de la manera que lo entienden los estoicos, y seguir siendo una criatura capaz de admirarse, apenarse y amar?

Capítulo 10

LOS ESTOICOS Y LA EXTIRPACIÓN DE LAS PASIONES

I

A fin de lograr una comprensión más profunda de la concepción estoica de la terapia, debemos prestar atención ahora a su concepción de las emociones o pasiones [1] y sus consecuencias para la caracterización que hacen de la vida de la persona «curada». Empiezo por sentar, de manera un tanto dogmática y sin argumentación textual detallada, ciertos rasgos de la concepción estoica del fin o el bien humano que desempeñarán un papel en el diagnóstico y tratamiento estoicos. [2] (Esto no ha de impedirnos preguntar más adelante qué interrelaciones existen entre el diagnóstico y esta concepción de la salud.) Según el estoicismo, pues, sólo la virtud merece ser elegida por sí misma; y la virtud por sí sola basta para una vida humana completamente buena, es decir, para la eudaimonía. [3] La virtud es algo que no se ve afectado por las contingencias externas, tanto (al parecer) en lo que respecta a su adquisición como a su conservación una vez adquirida. Las cosas que no quedan plenamente bajo el control del agente —tales como la salud, la riqueza, la ausencia de dolor, el buen funcionamiento de las facultades corporales— carecen de valor intrínseco y su relación causal con la eudaimonía no es ni siquiera la de una condición instrumental necesaria. En resu-

men, si prescindimos de todas esas cosas, si imaginamos una persona sabia viviendo en las peores circunstancias posibles, a condición de que sea buena [4] —y una vez que lo sea, ya no puede corromperse—, su eudaimonía seguirá siendo completa. [5] Seguirá llevando una vida tan valiosa, apetecible y envidiable como pueda llevar un ser humano.

Llegados a este punto, entramos en una esfera de gran oscuridad y abierta a múltiples controversias. En efecto, los estoicos (a fin de explicar, según parece, por qué y cómo actuará realmente la persona sabia de una u otra manera en el mundo exterior) [6] insisten también en que está bien, en múltiples circunstancias, preferir esos bienes externos a sus opuestos. La persona sabia perseguirá en muchos casos, y con razón (pues la persona sabia nunca se equivoca) [7] la salud y no la enfermedad, la ausencia de dolor antes que éste, etc. [8] Algunos textos parecen sugerir que se puede decir correctamente de esas cosas que tienen algún valor, aunque sea derivado o de segundo grado. [9] Es extremadamente difícil decir con exactitud qué es el valor (axía) y qué relación guarda con la bondad (*to* agathón), la cual se niega sin excepción alguna de todos los indiferentes. No es mi intención enzarzarme aquí en este difícil problema de interpretación. [10] Me limitaré a registrar ciertos hechos que me parecen fuera de toda duda, esbozar las diversas vías de salida del dilema interpretativo y mostrar luego la importancia de esas observaciones para las cuestiones que van a centrar nuestra atención.

Está bastante claro, pues, que para los estoicos la virtud no admite canje alguno con ningún otro bien; en efecto, no es ni siquiera conmensurable con ningún otro bien. Este bien último, recalca Cicerón, tiene una cualidad única que no puede reducirse a grados ni cantidades de ninguna otra cosa (*Fin.*, 3, 33-34). Por esa razón no podemos hablar de añadir otros bienes a la virtud a fin de obtener una suma mayor: «No es el caso que la sabiduría más la salud tenga más valor que la sabiduría por separado» (*Fin.*, 3, 44). [11] Pero, dado que los otros bienes y la virtud no son conmensurables entre sí, y dado que la virtud sola posee el valor más alto, no podemos hablar de intercam-

biar un trozo o una parte de virtud, por «pequeña» que sea, ni siquiera por la mayor cantidad posible de cualquier otro bien o conjunto de bienes. Ningún intercambio de ese género se justificaría siquiera. Por lo demás, está igualmente claro que, para los estoicos, los bienes externos no son partes de la eudaimonía ni necesarios para la eudaimonía. Son «cosas que no tienen poder alguno para hacernos vivir feliz o desgraciadamente» (*Fin.*, 3, 50). La virtud en sí misma es autosuficiente, suficiente para la eudaimonía. [12] Pero los estoicos, como Aristóteles, sostienen también que la *eudaimonía* incluye, por definición, todo aquello que tiene valor intrínseco, todo aquello que vale la pena elegir por sí mismo. Uniendo estas afirmaciones, nos vemos obligados a concluir, cosa que de hecho sostiene un buen número de textos, que los bienes externos, todos los bienes excepto la virtud, carecen por completo de valor intrínseco.

Llegados a este punto, podríamos ensayar diversas estrategias interpretativas. Podríamos decir que los indiferentes preferidos tienen una especie de valor de segunda categoría y están colocados por debajo de la virtud en el tipo de jerarquía que la filosofía contemporánea conoce bajo el nombre de «orden lexicológico»: satisfacemos primero todas las exigencias de la virtud, pero en cualquier momento en que las hayamos satisfecho podemos pasar a considerar las pretensiones de las cosas indiferentes. O bien podríamos sostener que el valor de los indiferentes proviene de la relación productiva que guardan con la virtud en la formación del niño, cuya orientación natural a esas cosas externas desempeña un papel positivo crucial en el proceso de desarrollo. Cuando la razón del niño madura y desarrolla la virtud, no deja de ser un ser natural y todavía sigue, como es natural, los aspectos animales de su constitución natural, cuando y como la virtud lo permita. Se han propuesto otras varias soluciones semejantes. [13] Pero pienso que está claro que lo que hemos de evitar a toda costa, si somos fieles al espíritu de la concepción estoica, es dar a los indiferentes, a los bienes externos, el tipo de valor que vemos que la gente corriente les da y que Aristóteles explícitamente les

concede. Es decir, no hemos de asignarles ningún valor intrínseco como partes constitutivas de la eudaimonía ni verlos como condiciones necesarias absolutamente indispensables para la vida eudaímōn. Pero la gente corriente, y Aristóteles con ellos, asignan valor intrínseco al amor y a la amistad, que son por naturaleza relaciones con objetos externos inestables y fuera de nuestro control. La mayoría de la gente, además, se ven a sí mismos como seres sociales, para quienes la pérdida de un país o de privilegios políticos es la pérdida de un valor intrínseco. La mayoría cree que la buena vida humana no puede alcanzarse sin una cierta cantidad de alimentos, abrigo y salud corporal, lo que hace esos objetos necesarios para la eudaimonía, aunque no constitutivos de ella. El estoico está comprometido con la negación de todo ello.

Es especialmente importante comprender que cuando los estoicos niegan todo valor a objetos distintos de la virtud, están incluyendo entre ellos todo aquello que puede variar en función de la presencia o ausencia de las contingencias del mundo exterior. Esto quiere decir que están obligados a negar el valor intrínseco de la acción mundana exterior e incluso, como afirman explícitamente, el valor intrínseco de la vida misma (DL, 7, 102). [14] No sólo los «bienes externos» tradicionales, como la riqueza y los honores, no sólo los «bienes relacionales» como el tener hijos, amigos, derechos políticos y privilegios, sino también las formas individuales de actividad virtuosa, como actuar de manera valerosa, justa y moderada, se consideran, estrictamente hablando, carentes de valor por la razón de que pueden, como ha sostenido Aristóteles y cualquier persona sabe, quedar suprimidas u obstaculizadas por accidentes que escapan a nuestro control. Pero el hombre sabio ha de ser autosuficiente; su vida es siempre eudaímōn, pase lo que pase (*DT*, 5, 83). [15] Las virtudes son consideradas estados del alma (diathéseis: véase DL, 7, 89, 98). [16] El interlocutor de Cicerón nos dice que es como si dijéramos que en el lanzamiento de jabalina el objetivo último fuera «hacer todo lo posible por apuntar recto» y el hecho de alcanzar efectivamente el

blanco, incluso, seguramente, la propia acción de lanzar, no formara parte alguna de lo que se valora.[17] La virtud, por tanto, no es una condición interna inerte: se concibe como un esfuerzo o una tensión: en efecto, tal como nos dice Diógenes Laercio, «la persona buena está siempre usando su alma, que es perfecta» (7, 128). Pero esas actividades internas, se dice explícitamente, no quedan afectadas por las contingencias mundanas (DL, 7, 128); y se considera que son completas en sí mismas, con total independencia de su aparición en el mundo, completas desde el momento mismo en que empiezan. La actuación mundana recibe por esa razón el simple nombre de «nacimiento ulterior» (epigennēmatikón, *Cic.*, *Fin.*, 3, 32).[18] La persona sabia no necesita en absoluto salir a recorrer el mundo. abrir su alma al mundo, insistir en las exigencias de su alma sobre el mundo. Puede, como con tanta frecuencia dice Séneca, quedarse simplemente en casa; pues en casa, dentro de ella misma, tiene todo lo que necesita. De este modo los estoicos no sólo repudian el valor de la habitual lista de «bienes externos», a los que (con excepción de la philía) ni siquiera Aristóteles asigna valor intrínseco. Ellos van más allá y rompen con una de las tesis acerca del bien humano con las que, tal como nos dice Aristóteles, la gente corriente estará más fácilmente de acuerdo: que la buena vida consiste en una actividad y que esa actividad se proyecta sobre el mundo.

Empezamos a tener un cuadro del radical desapego del sabio estoico, el desapego que acoge la esclavitud e incluso la tortura con ecuanimidad, el desapego que recibe la noticia de la muerte de un niño con las impresionantes palabras: «Ya sabía que había engendrado un ser mortal» (Cic., *DT*, 3, 30).[19] Sobre este desapego y la concepción del yo que implica diré algo más en las páginas que siguen. Pero este desapego tiene un corolario, que debo presentar ahora. Si declarar externa e innecesaria la actividad mundana alivia la carga ética del agente en un sentido, haciéndole depender menos de condiciones ingobernables, en otro sentido la aumenta, al centrar la atención ética en los actos internos del corazón.

La ética aristotélica había ya sostenido que se nos puede juzgar no sólo por nuestros actos visibles, sino también por la cualidad de los sentimientos e imágenes que los acompañan. Una persona que hace lo correcto por motivos equivocados, o con sentimientos de rebeldía y oposición interna, no realiza una acción virtuosa. Para ser virtuoso, un acto debe hacerse tal como lo haría la persona poseedora de sabiduría práctica. Y, sin embargo, la acción visible, aun sin ser lo único que importa, sigue siendo muy importante. El autocontrol, o enkráteia, la acción correcta acompañada de sentimientos contrarios aunque temporalmente dominados, es moralmente mucho mejor que la akrasía, el hacer lo incorrecto pese a tener buenos principios y algunos buenos sentimientos. (Aunque esto último es, por supuesto, muchísimo mejor que hacer lo que está mal en total armonía con unos malos sentimientos.) La diferencia entre la enkráteia y la akrasía es una amplia diferencia moral; pero podemos imaginar que a menudo la diferencia interna será muy pequeña, una leve desviación del equilibrio entre pensamiento y sentimiento. Y en algunos casos esta diferencia puede darse no tanto por efecto de algún grado suplementario de fuerza moral, sino por alguna peculiaridad de las circunstancias sobre las que el agente no tiene pleno control: la ausencia de un objeto sumamente tentador, la presencia de alguna presión o tentación inusual. Aristóteles, al valorar esos casos, nos insta a considerar cómo se comporta la disposición del agente ante el caso más corriente. Si cede a una presión que la mayoría de la gente buena resistiría, le juzgamos duramente. Si cede ante presiones y circunstancias extremas, se nos pide estar dispuestos a perdonar y juzgar con cierta indulgencia (*EN*, III, 1). Pero Aristóteles no nos pide simplemente que olvidemos lo que la persona ha hecho. La acción está ahí y hace las cosas moralmente diferentes. Muchos de nosotros haríamos algo vergonzoso si nos presionaran lo suficiente; y, sin embargo, los pocos que tienen la mala suerte de recibir las presiones serán juzgados por sus actos, mientras que el resto de nosotros no lo será. Por otro lado, una persona que tiene malos pensamientos y deseos, pero nunca los lleva a

la práctica por falta de ocasión, será sin duda juzgada con dureza, pero ni remotamente tanto como la persona que realiza efectivamente dichos actos.

Podemos ver ya que los estoicos no estarían muy contentos con esta insistencia en lo externo. En primer lugar, se sienten obligados a negar la pertinencia moral de la suerte y las circunstancias externas; por tanto, estarán obligados a juzgar a las personas por sus intenciones, motivos y pensamientos, dejando totalmente de lado lo que ocurra fuera de ellas, es decir, todas las condiciones mundanas sobre las que los agentes no tienen pleno control. Esto significa que no hay ninguna diferencia moral entre el criminal que nunca tiene oportunidad de cometer su crimen y el que lo comete; ninguna diferencia moral entre la gente corriente que comete vilezas bajo circunstancias de extrema presión y usted y yo, que nunca nos hemos visto tentados así pero que somos ahora mismo de tal manera que no resistiríamos ninguna tentación. [20] La única virtud que podemos aplaudir sin riesgo es una pura virtud a prueba de errores, una virtud sin ninguna fuerza interior que haga de contrapeso. (Empezamos ahora a ver por qué los estoicos se empeñan en decir que la única persona sabia es la que nunca yerra en absoluto y que todos los demás son necios.) Análogamente, la única diferencia que el estoico puede reconocer entre el autocontrol y la akrasía es la que se encuentra realmente en el corazón: ésta es, a menudo, una diferencia muy tenue de condición psicológica interna en su equilibrio de sentimientos y pensamientos. [21] Valoramos al agente por sus pensamientos y pasiones, sin permitirnos a nosotros mismos el consuelo moral de insistir en que todo acabó bien. Se hace difícil distinguir a la persona que tiene deseos asesinos, pero los domina, de un asesino que actúa con mala conciencia y reluctancia. La frontera entre el agente y el mundo, la muralla decisiva que separa ahora a ambos para nosotros, queda eliminada: se la priva de toda pertinencia moral.

Podemos ir más allá. Según el planteamiento estoico, lo que ocurre internamente es simplemente una acción, y puede valorarse como tal. Y un acto

virtuoso o vicioso es, recordémoslo, completo en cualquier momento, desde el momento mismo que surge en el corazón. De modo que lo que para Aristóteles se describiría como una acción correcta realizada con dificultad contra la presión de rabiosos deseos asesinos será descrita, desde el punto de vista estoico, como una acción interior buena, acompañada de una acción interior extremadamente viciosa. Cicerón lo deja bien explícito:

> Pues exactamente igual que es una ofensa moral [*peccatum*] traicionar al propio país, emplear la violencia contra los propios padres, saquear un templo, cosas que son malas en su resultado [*in effectu*], así también el temer, el apesadumbrarse, el tener deseos eróticos, son otras tantas ofensas morales, aun sin que produzcan resultado alguno [*sine effectu*]. Ciertamente no son ofensas por sus consecuencias, sino ya desde el principio. Así también, las cosas que proceden de la virtud han de juzgarse moralmente correctas a partir de su primera aparición, no a su conclusión (*Fin.*, 3, 32).

Y como quiera que la virtud no admite grados, sino que es un valor absoluto, nos resultará trabajoso distinguir el acto interno malo del asesino que se domina del acto malo que efectivamente actúa sobre el mundo. Una simple flaqueza de pensamiento y pasión puede tener, directamente, las más horribles consecuencias para la condición moral entera del agente. Si la filosofía ha de convertirse en una terapia de la pasión, empezamos a ver por qué habría de ser esto así: el costo de una flaqueza pasional es más alto aquí que en cualquier otra escuela.

Una observación más antes de examinar las pasiones estoicas. Las virtudes estoicas son todas ellas formas de conocimiento; la actividad interna de esas disposiciones es alguna forma de razonamiento práctico o sabia reflexión. Siendo así, se sigue que el arte que persigue el logro de la sabiduría tiene la estructura de un arte cuyas actividades son (una vez que alcanzamos un nivel lo bastante alto) fines en sí mismas. Cicerón nos recuerda que algunas artes, como la navegación y la medicina, apuntan a fines separados de las actividades del artista y pueden caracterizarse plenamente sin referencia a su actividad. En otras, como la danza y el teatro, las actividades artísticas son fines ellas mismas (*Fin.*, III, 24). La sabiduría es de esta última clase. Y,

sin embargo, como Cicerón nos recuerda de inmediato, es bastante diferente de todas las demás artes en esto: que su ejecución es plenamente unificada e independiente: cada ejercicio de sabiduría es un ejercicio de toda la virtud. Así pues, la filosofía no es sólo un camino hacia la eudaimonía: practicada en su nivel más alto, es nuestro fin humano y todo él, no simplemente una parte. La phrónēsis, el pensamiento sabio y virtuoso, es simplemente eudaimonía. [22]

II

Entre las tesis más notables y paradójicas de la historia de la filosofía está la tesis de Crisipo según la cual las pasiones son formas de falso juicio o falsa creencia. [23] A primera vista, esta afirmación parece ciertamente estrafalaria. Pues emociones tales como el miedo, el pesar, la cólera, la piedad y el amor erótico nos parecen (y les parecen también a los estoicos, cuando escriben en concreto sobre cada una de ellas) violentos movimientos o trastornos (como su nombre da a entender) que tienen lugar en el alma, algo bastante diferente de las tranquilas aprehensiones y estipulaciones de la razón. Equiparar la pasión a la creencia o el juicio parece, además, ignorar el elemento de pasividad que dio paso al término «pasión» como otro nombre genérico. En efecto, parece que los juicios son algo que nosotros hacemos de forma activa, no algo que sufrimos. En resumen: sentir amor, pesar o ira es hallarse en un estado de tumulto, de movimiento violento y de vulnerabilidad. Nikidion preguntará: ¿cómo puede ese estado ser equivalente a juzgar que tal o cual es el caso?

Podemos ver inmediatamente por qué los estoicos podrían haber querido defender esta extraña tesis. Porque les ayuda en medida nada desdeñable a establecer la necesidad y la eficacia de la filosofía como el arte de la vida. Si las pasiones no son sacudidas subracionales procedentes de nuestra naturaleza animal, sino modificaciones de la facultad racional, entonces, para ser moderados y poder llegar a curarnos, hemos de enfrentarnos a ellas con

una técnica terapéutica que use las artes de la razón. Y si todo lo que hay en las pasiones son juicios, si no hay ninguna parte de ellas que radique fuera de la facultad racional, entonces un arte racional que modifique suficientemente los juicios, buscando los correctos y colocándolos en lugar de los falsos, bastará efectivamente para curar a Nikidion de las dolencias causadas por las pasiones.[24] Las falsas creencias pueden eliminarse por completo, sin dejar ningún rastro perturbador tras ellas. Si, además, la curación de las pasiones (que, como veremos, significa su total extirpación) es la tarea central para la que Nikidion precisa de un arte de vivir, entonces la filosofía, al demostrar que puede curarlas, instaurará su soberanía práctica. De modo que el análisis de las pasiones y la descripción de una terapia filosófica van de la mano. Se nos dice que Crisipo escribió cuatro libros sobre las pasiones. En los tres primeros argumentaba a favor de su análisis de la pasión y daba sus caracterizaciones y definiciones de las pasiones concretas. El cuarto libro pasaba, sobre esta base teórica, a la práctica de la curación. Recibía el nombre de therapeutikón, el libro terapéutico, y también el ēthikón, el relativo a la práctica ética. Evidentemente, este libro exigía y se basaba en el análisis por el que habían abogado los tres primeros libros.[25]

Pero una cosa es ver por qué una determinada tesis es importante para un filósofo, y otra muy diferente evaluar su verdad. Un análisis más detenido muestra, no obstante, que la aparentemente extraña tesis no es tan sólo un instrumento teórico útil impuesto a la fuerza sobre la experiencia de la vida. Es, por el contrario, uno de los más firmes candidatos a la verdad en esta esfera; y es también mucho menos antiintuitivo de lo que podríamos pensar a primera vista.

Estas dos cuestiones —aceptabilidad intuitiva y verdad— están estrechamente ligadas en la mayor parte del pensamiento ético contemporáneo. Están también estrechamente vinculadas en el pensamiento de Crisipo. Sería ciertamente sorprendente si hubiera errado completamente el tiro en lo que respecta a la creencia ordinaria y la experiencia. Pues Crisipo, más que

cualquier otro filósofo antiguo con la posible excepción de Aristóteles, se interesa constante, profunda y casi obsesivamente por la investigación minuciosa del pensamiento y el lenguaje ordinarios. Está claro que su libro sobre las emociones no es una excepción a esta tendencia general. Es característico de Aristóteles comenzar una investigación con un breve resumen dialéctico de lo que suele creerse y escribirse sobre un tema. Crisipo va más allá,[26] llenando gran parte de su libro con retahílas de observaciones sobre el uso ordinario, sobre las expresiones comunes, sobre pasajes literarios usados como prueba de las creencias ordinarias, e incluso sobre nuestros gestos como indicios de nuestras concepciones comunes. Está claro que piensa que nuestro lenguaje y nuestras prácticas diarias revelan la verdad y que la teoría filosófica ignora, para su desgracia, esos datos. Algunos de los ejemplos recogidos por Galeno parecen tendenciosos o ingenuos; muchos otros parecen, a mí al menos, revelar la existencia de una atención sutil y cuidadosa a los matices de lo que decimos y a la estructura conceptual que se pone de manifiesto en lo que decimos. Y está muy claro, desde luego, que Crisipo pensaba que su teoría de las pasiones era la única que podía apoyarse firmemente en las intuiciones cotidianas. Galeno plantea a veces objeciones a sus argumentos basadas en que la experiencia los refuta. Pero es más frecuente y revelador que se burle de Crisipo por dedicar demasiado tiempo a lo que dicen los poetas y los no expertos, y demasiado poco a las teorías de los expertos en filosofía.[27] Todo esto indica que no podemos pretender haber comprendido la teoría de Crisipo si no hemos visto cómo liga con sus otras teorías, pero también cómo podría defenderse y recomendarse a una Nikidion no estoica sobre la base de razones intuitivas y experienciales.

Como hemos visto, en el pensamiento griego acerca de las emociones hay, desde Platón y Aristóteles hasta Epicuro, acuerdo en que las emociones no son simplemente ciegas erupciones de afecto, sacudidas o sensaciones que se reconocen y distinguen unas de otras únicamente por la cualidad sen-

tida en cada una de ellas. A diferencia de apetitos como la sed y el hambre, poseen un importante elemento cognitivo: encarnan maneras de interpretar el mundo. Los sentimientos que acompañan a la experiencia de la emoción van ligados y se apoyan en creencias o juicios que constituyen su base o fundamento, de tal manera que la emoción en su conjunto puede calificarse adecuadamente de verdadera o falsa, así como de racional o irracional, según la valoración que hagamos de la creencia que la fundamenta. Dado que la creencia es el fundamento del sentimiento, éste y, por consiguiente, la emoción en su conjunto pueden modificarse como una modificación de la creencia. Hemos visto cómo estas ideas le proporcionaban a Aristóteles material para su concepción de emociones como la cólera y la piedad; hemos visto también cómo se ponían en práctica en la terapia epicúrea.

Hay otros dos elementos de continuidad en la tradición que preparan el camino a la tesis de Crisipo. Primero, las creencias en las que se basan las emociones comprenden de manera destacada nuestras creencias valorativas, nuestras creencias acerca de lo que es bueno y malo, meritorio y sin mérito, favorable y perjudicial. Apreciar mucho algo, atribuirle gran valor, es darse a sí mismo una razón para la respuesta de profundo gozo cuando la cosa en cuestión está presente; de temor cuando está amenazada; de pesar cuando se pierde; de ira cuando alguien la daña; de envidia cuando alguien la tiene y uno no; de piedad cuando alguien la pierde sin fallo alguno por su parte. Segundo, como sostenía el capítulo 3, las creencias valorativas sobre las que descansan las principales emociones tienen todas algo en común. Todas ellas entrañan la atribución de un alto valor a vulnerables «bienes externos»: objetos que hasta cierto punto escapan al pleno control del agente, objetos que pueden verse afectados por lo que ocurre en el mundo. Presuponen, pues, el carácter no autosuficiente de las cosas más valiosas (o de algunas de ellas). Incorporan una concepción del bien del agente según la cual el bien no simplemente está como «en casa» dentro del agente, sino que más bien consiste en un complejo entramado de conexiones entre el agente

y objetos mundanos inestables tales como los amigos queridos, la ciudad, las posesiones, las condiciones de la acción. Presuponen que tenemos rehenes de la fortuna. En este sentido, observamos que existe un notable grado de unidad entre las emociones. Comparten una base común y parecen distinguirse unas de otras por consideraciones circunstanciales y de perspectiva más que por las creencias en que se fundan. Lo que tememos para nosotros mismos nos produce compasión cuando le sucede a otro; lo que amamos y nos produce satisfacción hoy engendra el temor a que la fortuna nos lo arrebate mañana; nos afligimos cuando llega a pasar lo que temíamos. Cuando otros fomentan los elementos vulnerables de nuestro bien, sentimos gratitud; la misma relación con un bien externo da lugar a la cólera si la acción de los demás se demuestra perjudicial.

En todos estos casos, subraya Aristóteles, la emoción no surgirá a menos que una creencia valorativa atribuya, no simplemente valor o mérito, sino importante o elevado mérito, al objeto externo ajeno a nuestro control. El temor requiere la idea de que pueden ocasionarse importantes daños para nosotros sin culpa alguna por nuestra parte; la cólera requiere, una vez más, la idea de que el objeto despreciado por otro posee gran valor. Yo no voy por ahí con miedo de que mi taza de café se rompa; no me irrito si alguien me coge una pinza para papel. No me compadezco de alguien que haya perdido su cepillo de dientes. Mi desayuno de cereales no me llena de gozo y placer; ni siquiera mi café matutino es un objeto de amor.

Estos ejemplos sugieren una nueva reflexión, que será explotada por la terapia estoica. Los golpes de la fortuna, cuando se ven como algo trivial o ligero e insuficiente, por tanto, para dar pie a una emoción, suelen verse así porque el objeto dañado o favorecido es considerado reemplazable en cuanto a su valor. Las tazas de café y las pinzas para papel no suelen ser motivos de pesar porque no nos importa usar una u otra. Existe una provisión fácilmente renovable de ellas y todas ellas sirven por igual para la función por la que valoramos el objeto en cuestión. Si intentamos imaginar un caso en que

la pérdida de una taza de café fuera motivo de pesar, nos vemos imaginando un caso en que el objeto correspondiente estuviera dotado para su poseedor de un valor histórico o sentimental que lo hiciera único. Esto indica que la eliminación del sentido de particularidad y peculiaridad, tanto en las cosas grandes como en las pequeñas, podría contribuir a la erradicación del miedo, la ira e incluso el amor, si nos propusiéramos erradicarlos. [28]

Esta tradición del pensamiento griego sobre las emociones no parece, de momento, absurda, sino bastante plausible. Si Crisipo acaba adoptando de hecho una posición antiintuitiva, lo cierto es que parte de una base que parece subyacer a nuestras intuiciones acerca de las emociones con el mismo grado de verosimilitud que cualquier otra reflexión filosófica sobre este tema. Crisipo se inserta en esta tradición; pero también se aparta radicalmente de ella. Para calibrar su postura debemos distinguir cuatro tesis que suelen defenderse dentro de esta tradición sobre la relación entre creencia o juicio y pasión.

1. *Necesidad*. La creencia pertinente [29] es necesaria para la pasión.
2. *Elemento constitutivo*. La creencia es un elemento constitutivo (necesario) de la pasión.
3. *Suficiencia*. La creencia es suficiente para la pasión.
4. *Identidad*. La creencia se identifica con la pasión.

Para ser lo bastante precisa, esta clasificación debería sufrir varios retoques. Primero, deberíamos distinguir entre las pasiones que sobrevienen de vez en cuando y las disposiciones inveteradas. La teoría estoica lo hace bien, como veremos. Segundo, deberíamos tener claro en cada caso con qué nivel de creencia trabajamos y cómo interactúan los diferentes niveles. Creencias genéricas de que al menos ciertos objetos externos que no controlamos poseen gran valor; creencias más concretas de que puedo sufrir graves daños como consecuencia de la acción de otro, sin culpa alguna por mi parte; la muy concreta creencia de que X me acaba de injuriar de tal o cual manera. Todas esas creencias intervienen en la pasión de la cólera; pero hay que distinguirlas y medir su papel en la pasión. También aquí, los estoicos

reflexionaron a fondo. De momento, sin embargo, consideraré una creencia valorativa específica que surge en un momento determinado (por ejemplo, «X acaba de dañar gravemente un elemento importante de mi buena vida») y que es la base de un episodio concreto de pasión; esa creencia específica presupone, desde luego, las creencias más generales y quedaría eliminada al eliminarse éstas.

Por decirlo de manera sumaria y un tanto cruda: Platón y Epicuro sostienen la tesis 1 y posiblemente ninguna más, si bien su posición respecto a la tesis 2 no está clara, y Epicuro podría estar dispuesto a conceder la 3. [30] Aristóteles, como ya he dicho, sostiene la 1 y la 2. Su posición sobre la 3 no está clara, pero sus estrategias retóricas se apoyan en la *usual* suficiencia de la creencia para la pasión. Zenón, predecesor de Crisipo, parece haber sostenido la 1, en una forma causal que es incompatible con la 2 y también con la 3. Dice que la creencia causa con toda seguridad un sentimiento de agitación y que es este sentimiento, no la creencia misma, aquello en lo que consiste la pasión. Parece negar la tesis 2; y, sin embargo, es preciso ser cautelosos en este punto. Pues parece que individualiza y define las pasiones, al menos parcialmente, a través de sus causas, las creencias; y parece opinar que un mismo sentimiento no sólo no podría originarse de ninguna otra manera, sino que, de hacerlo, no se lo consideraría como tal *pathos*. [31] Todos estos autores, pues, defienden una estrecha e íntima conexión entre pasión y creencia; pero dicha conexión no llega a identidad.

III

Ahora quisiéramos saber: ¿qué lleva a Crisipo a dar ese último paso? [32] Podríamos haber pensado que la posición de Zenón o de Aristóteles eran suficientes para defender cualquier caracterización de la terapia filosófica que los estoicos desearan defender. Ahora bien, está claro que Crisipo no ignora ni niega los aspectos afectivos y cinéticos de la pasión, pues dice que el juicio que se identifica con la pasión es él mismo una *pleonazousa* hormē, una

inclinación excesiva. [33] Pero quiere dejar claro que la clase de movimiento tumultuoso en que la pasión consiste es un juicio; y que su sede es el alma racional. ¿Por qué se empeña en decir eso?

A este respecto solemos encontrarnos con respuestas superficiales. Se nos recuerda que los estoicos reconocen únicamente una parte del alma, a saber, la parte racional. Rechazan la división platónica del alma en tres elementos distintos. De ahí que tengan que convertir todas las condiciones psicológicas en condiciones de ese único elemento, por extraño e inverosímil que pueda parecer. [34] Esto me parece muy insuficiente como respuesta. No era para los estoicos ningún dogma indiscutible que el alma constara simplemente de una parte; era una conclusión, y una conclusión de argumentos de psicología moral, que comprendían de manera destacada argumentos acerca de las pasiones. Galeno nos cuenta que Crisipo argumentó primero a favor de la existencia de cierta álogos dýnamis, de cierta capacidad irracional, en el alma, y luego pasó a examinar los méritos relativos de una concepción que separa la pasión del juicio y la concepción que él hizo finalmente suya, argumentando contra una psicología pluralista y a favor de su propia concepción unitaria de la pasión, como aquella que explicaba mejor la irracionalidad humana. [35] Posidonio, un perfecto estoico, sigue el camino opuesto, restableciendo las tres partes del alma y situando la emoción en una parte irracional, pues pensaba que ello proporcionaba al estoicismo su mejor explicación de la irracionalidad humana. [36] Así pues, lo que precisa explicación es justamente el hecho que se invoca como explicación, a saber: por qué decide Crisipo hacer de todos los estados pasionales condiciones de una única parte o facultad, y de la misma facultad que realiza nuestro razonamiento práctico. ¿Por qué piensa que ésta es la explicación mejor y más plausible?

Hemos de empezar por señalar que un juicio, para los estoicos, se define como un asentimiento a una apariencia. [37] En otras palabras, es un proceso en dos etapas. Primeramente, a Nikidion se le ocurre, o le llama la atención,

que tal o cual cosa es el caso. (Las apariencias o representaciones estoicas suelen ser de naturaleza proposicional.) Le parece que es así, ve las cosas así, pero de momento no lo ha aceptado realmente. Puede seguir adelante y aceptar o abrazar la apariencia, comprometerse con ella; en tal caso, la representación se ha convertido en su propio juicio. Puede también negarla o repudiarla: en tal caso está sosteniendo el juicio contradictorio del primero. O, como la escéptica que ella era en el capítulo 8, puede pasar sin comprometerse con lo uno ni con lo otro. Recuérdese el análisis similar de Aristóteles. El sol le causa a Nikidion la impresión de tener un pie de diámetro. [38] (Así es como le parece a ella, así es como lo ve.) Pero si ella ha adquirido la creencia, a la que se ha adherido, de que el sol es mayor que el mundo habitado, rechazará la apariencia. Se distancia de ella, no la acepta ni la abraza (aunque, por supuesto, puede seguir mirándola así). Se dice a sí misma: «Así es como me parece a mí, pero por supuesto no es así como son las cosas realmente». En este simple caso de percepción no parece haber nada absurdo en decir a la vez que la apariencia se presenta a sus facultades cognitivas y que su aceptación o rechazo incumbe a esas mismas facultades. Abrazar o reconocer una apariencia, adherirse a ella como verdadera, parece ser una tarea que exige el poder de discriminación propio de las facultades cognitivas. Y, a no ser que tengamos una anacrónica imagen humeana de la cognición, según la cual ésta es inerte, efectúa cálculos sin verse afectada por ellos, no parece en absoluto extraño decir que es la razón misma la que, proyectándose al exterior, toma para sí esa apariencia, diciendo, por ejemplo: «Sí, eso es lo único que tengo. Así es como son las cosas». La manera clásica de distinguir a los humanos de otros animales, a partir de Aristóteles, consiste de hecho en apuntar al hecho de que los animales se mueven precisamente del modo en que las apariencias les hacen moverse, sin hacer juicios. [39] Se mueven tal como las cosas les impresionan, sin compromiso con ellas. Se considera que el elemento añadido de selección, reconocimiento y compromiso que nos coloca aparte de las bestias es la contribu-

ción de la razón. De hecho, podríamos decir que eso es paradigmáticamente la razón: la facultad en virtud de la cual nos comprometemos con una opinión de cómo son las cosas.

Examinemos ahora un caso diferente.[40] Una persona a la que Nikidion quiere mucho ha muerto. Eso la impresiona, pareciéndole que una cosa de enorme e irreemplazable valor que estaba ahí poco tiempo antes ya no está presente en su vida. Si queremos expresarlo gráficamente (concepción de la apariencia que algunos textos estoicos sugieren en ocasiones), podríamos imaginar un segmento de vida cotidiana con un gran espacio vacío en su interior, el espacio que la persona amada acostumbraba a llenar con su presencia. De hecho, la representación de esta proposición valorativa, adecuadamente hecha, podría exigir toda una serie de descripciones gráficas, como si ella se diera cuenta de la ausencia de la persona en cuestión en cada rincón de su existencia,[41] como si percibiera la ruptura de mil delicados hilos apenas perceptibles. También cabría otra clase de representación plástica: ella podría ver aquel maravilloso rostro amado y verlo a la vez como enormemente amado y como irremediablemente arrebatado a su vida. En lo que hemos de insistir, sin embargo, es en que la apariencia es proposicional: su contenido se reduce a que tal y tal cosa es el caso; y eso tiene carácter valorativo. Gráficamente caracterizado o no, representa a la persona muerta como dotada de enorme importancia, como diferente de cualquier otra en el mundo.[42]

Hasta ahora nos movemos todavía en la fase del aparecer. En este punto podrían ocurrir varias cosas. Ella podría rechazar o repudiar la apariencia, alejarla de sí, en el caso, por ejemplo, de que decidiera que es una pesadilla o una imagen morbosa. Podría, si es todavía una escéptica, adoptar una actitud de completa neutralidad en relación con ella, de forma que ni se adhiere a ella ni la rechaza. Pero supongamos que la abraza, la acepta realmente o asiente a ella, se adhiere a ella como la manera de ser de las cosas. ¿Es compatible con la ecuanimidad emocional el pleno asentimiento a la idea de

que alguien extraordinariamente amado se ha perdido para siempre? La posición de Crisipo es que no. Nikidion no puede efectuar realmente ese acto de reconocimiento sin alterarse profundamente. No, al menos, si lo que ella está reconociendo es aquella proposición, con todos sus elementos valorativos. Supongamos que ella dice, con toda calma: «Sí, ya sé que la persona que más amo está muerta y nunca volveré a verla. Pero no siento nada; eso no me perturba en absoluto». (Recordemos lo que cuenta Cicerón acerca del padre que dice, al saber la muerte de su hijo: «Ya sabía que había engendrado un mortal».) Crisipo diría que esa persona se halla en un estado de negación. Ella no está realmente asintiendo a aquella proposición. Ella puede estar diciendo las palabras, pero hay en ella algo que se resiste a eso. [43] O, si está asintiendo a algo, no se trata de esa misma proposición. Ella puede estar asintiendo a la proposición de que un ser humano mortal ha muerto: incluso (como mera posibilidad) a la proposición de que X (el hombre al que ella ama) ha muerto; a lo que ella no ha asentido es a la proposición de que la persona que ella ama y valora por encima de todas las demás [44] ha muerto. Pues reconocer eso es estar violentamente turbada.

Nótese la crucial importancia de tener claro cuál es la proposición en la que pensamos aquí. Parte de la literatura acerca de la concepción de Crisipo hace de la proposición pertinente una sin elemento valorativo alguno, como si dijéramos: «Sócrates está muerto». Ya hemos visto que las creencias o juicios que van asociados con la emoción en la tradición preestoica son juicios de valor: apreciaciones positivas y desvalorizaciones de objetos externos no controlados. Deberíamos insistir ahora en que las apariencias que el agente estoico reconoce o deja de reconocer son, análogamente apariencias con un marcado elemento valorativo. Para ser más precisos, a fin de equivaler a una pasión han de poseer tres rasgos. Primero, deben estipular qué es lo que, desde el punto de vista de ese agente, tiene valor y calidad, o lo contrario. Los textos hablan siempre de la «opinión de lo bueno y lo malo», la «suposición de lo bueno y lo malo», tanto al dar la teoría general como al

definir pasiones particulares (por ejemplo: *SVF*, III, 385, 386, 387, 391, 393, 394). [45] Y hemos de insistir aquí en que las proposiciones no expresan simplemente los deseos y preferencias del agente, sino también sus valores: el sistema de fines que se juzgan dignos de ser elegidos y por los que se guía su vida. Así, varios textos insisten en que el agente no sólo cree hallarse ante algo malo, sino que cree que es el tipo de mal ante el que uno tiene razón en alterarse. [46] Este elemento añadido de afirmación nos muestra que no estamos hablando de meras querencias y caprichos.

Segundo, las proposiciones no sólo asignan al objeto en cuestión algún valor, sino un valor (o disvalor) importante o muy elevado. [47] Crisipo nos dice explícitamente que el error y la pasión surgen no de pensar que las cosas en cuestión son buenas, sino de pensar que son mucho mejores de lo que son: en definitiva, de pensar que son lo más importante (véase *PHP*, 5, 5, 20-22, 262D = *SVF*, III, 480; compárese la paráfrasis de Galeno, que añade la palabra *mégista*, «las mayores», en 264D). Análogamente, las caracterizaciones de las condiciones disposicionales que subyacen a episodios concretos de pasión hacen a éstas equivalentes a la creencia de que algo es muy digno de ser perseguido (*valde expetenda* [Cic., *DT*, 4, 26 = *SVF*, III, 427; Séneca, *Ep.*, 75, 11 = *SVF*, III, 428; en griego aparece *sphodra*, «con intensidad», véase *SVF*, III, 421]), aunque eso sólo sea, de hecho, ligeramente digno de elección o nada digno en absoluto. Una vez más, un pasaje de Posidonio que hace referencia a Crisipo habla de la convicción de que algo comporta un «gran beneficio» (fr. 164 E-K). La creencia de que el dinero es una cosa buena se considera que degenera en enfermedad crónica únicamente «cuando uno sostiene que el dinero es el mayor bien e incluso supone que la vida no es digna de ser vivida por el hombre que lo ha perdido» (*PHP*, 4, 5, 25, 264D). [48]

Por último, la creencia ha de tener un cierto contenido: debe referirse a cosas externas vulnerables, cosas que pueden dejar de estar presentes o que pueden llegar por sorpresa, que no están plenamente bajo nuestro control.

Éste es un terreno común a Crisipo y la tradición preestoica. Los estoicos no incluyen explícitamente esto en sus definiciones, aunque subrayan repetidamente la conexión entre pasión y preocupación por los bienes externos, y hacen hincapié en que una persona que deje de preocuparse por los bienes externos estará libre de pasión. Por no haber sido explícitos al respecto reciben el reproche de Posidonio, quien señala que el hombre sabio concede el máximo valor posible a esta sabiduría y sin embargo no siente temor por su pérdida, deseando su presencia, etc. (fr. 164 E-K, 266D).[49] También en este punto los textos hablan a veces como si el grupo pertinente de juicios quedara identificado por su falsedad en relación con la teoría moral estoica. Esto parece ser también un error estratégico, pues los estoicos pretenden ser capaces de persuadir a discípulos como Nikidion, que había empezado con otra concepción del bien. Todas las creencias-pasiones comparten, tal como ilustran las definiciones más concretas, un campo temático determinado; y pueden y deben identificarse y definirse en relación con dicho campo temático. Esto saldría al paso de la inquietud de Posidonio y haría más visibles las motivaciones que hay detrás de la teoría y el llamamiento a la extirpación.

Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de la tesis 3 de nuestra lista. Hemos sostenido que un juicio es la aceptación de una proposición que se nos presenta; y que la auténtica aceptación o el asentimiento a determinada clase de proposiciones valorativas es suficiente para sentirse movido emocionalmente. Incluye la emoción; si no hay emoción podemos decir con toda justicia que no hay verdadero reconocimiento (o no lo hay todavía) de la proposición. Pero todo esto —si bien va contra la afirmación aristotélica de que el componente de creencia de la emoción es independiente del sentimiento— podría justificarse, al parecer, mediante una concepción causal como la de Zenón, en la que la creencia produce necesariamente la pasión, la cual se concibe, sin embargo, como una cosa distinta. Hemos de averiguar todavía, por tanto, qué es lo que lleva a Crisipo a hacer de la pasión misma una fun-

ción de la razón y a hacer ésta idéntica al asentimiento en que consiste el juicio.

En primer lugar, pues, ¿por qué hay que ver la agitación como un estado de razón? Y ¿qué es lo que provoca el terrible impacto de la pena? Nikidion piensa en la persona que ama: acepta en su mente el hecho de que ese ser extraordinario no volverá nunca a estar con ella, y se siente conmocionada. ¿Dónde?, se pregunta a sí misma. ¿Es el pesar un revoloteo en sus oídos o un temblor en su estómago? ¿Es un movimiento producido en alguna naturaleza apetitiva animal que ella comparte con los conejos y los pájaros? [50] No, esas respuestas parecen erróneas. Parece claro que no deseamos relegar la pena misma a semejantes lugares triviales e indignos. Queremos otorgarle un lugar que sea específicamente humano y lo bastante distintivo y complejo como para albergar una respuesta tan compleja y valorativamente precisa. ¿Qué parte de mí —pregunta Nikidion— merece apenarse por la persona que amo? Acaso pudiéramos inventar una parte emocional especial del alma para albergarla. Pero para ser capaz de albergarla, dicha parte habría de ser capaz de concebir la persona amada en toda su belleza e individualidad; capaz de comprender y responder a la proposición valorativa sobre la que se basa el pesar, capaz incluso de aceptarla. Habría de ser capaz de conocer y apreciar suficientemente la riqueza de su amor mutuo; de insistir en la tremenda importancia de ese amor, incluso ante los argumentos estoicos que lo minimizan; y así sucesivamente. [51] Pero en tal caso deberá parecerse mucho a la razón: ser capaz de los mismos actos de selección, evaluación y visión que suelen considerarse obra de la razón. Entonces empieza a parecer extraño duplicar las facultades. Si ya disponemos de una facultad que puede realizar esa tarea, seguramente haríamos mejor en considerar la pena como un estado de esa misma facultad. Lo que importa, una vez que convertimos las emociones en algo tan cognoscitivo y selectivo como Crisipo, basándose en esa tradición, sostuvo que eran, la razón aparece como el lugar adecuado para darles cabida.

Pero —podría alguien objetar— eso no está claro todavía. Porque, si es verdad que la sede de las emociones debe ser capaz de muchas operaciones cognoscitivas, también parece que debe haber en la emoción una parte afectiva que nos resulta difícil alojar en la parte racional del alma. Ya hemos empezado a responder a este punto resaltando el hecho de que la razón estoica es dinámica, no estática. Mueve, envuelve, rehúsa. Puede mover rápida o lentamente; puede hacerlo de manera directa o vacilante. La hemos imaginado rumiando qué apariencia tendría la muerte de la persona amada y luego, por así decir, precipitándose sobre ella, abriéndose para encajarla. Entonces, ¿por qué una facultad tan dinámica, tan versátil habría de ser incapaz de albergar también los desordenados movimientos de la pena subsiguiente? El Creonte de Sófocles, ante la muerte de su único hijo, dice: «Acepto saber esto y mi razón se conmueve» (*Antígona*, 1095). Lo que Crisipo quiere que veamos es que eso puede ocurrir; la razón es capaz de eso. Pero, si esto es así, ¿por qué empujar el afecto a un rincón del alma más brutal, con menos discernimiento, menos íntimamente conectado con los procesos cognoscitivos y receptivos que hemos visto que actúan en el pesar? «Reconozco esto y (casualmente) se me revuelven las tripas.» Aquí perdemos la estrecha conexión entre el hecho de reconocer y el de sentirse revuelto que nos brindan el análisis de Crisipo y las palabras de Creonte. No; queremos dejar claro que el reconocimiento y la conmoción pertenecen exactamente a la misma parte del alma, aquella parte con la que ella encuentra sentido al mundo.

He hablado del reconocimiento y de la «subsiguiente» conmoción. La fase final del argumento de Crisipo consiste en decirnos que esa distinción es falsa y engañosa. Cuando Nikidion siente pesar, no empieza haciendo suya fríamente la proposición «Mi maravilloso amante está muerto» para apenarse a continuación. No, el auténtico y pleno reconocimiento de ese terrible acontecimiento es la conmoción misma. Es como apoyar la mano directamente sobre la afilada punta de un clavo. La representación de la des-

gracia yace ahí delante, preguntándole qué es lo que va a hacer al respecto. Si se alza para acogerla, si la aloja en su interior, abriéndose para recibirla, en ese preciso momento está clavándose el cuchillo del mundo en las entrarias.[52] Esto no es una preparación para la conmoción, sino la conmoción misma. El propio acto de asentimiento es de por sí una desquiciante y desgarradora ruptura de su autosuficiencia y su estado de imperturbabilidad. La pasión es un «movimiento violentísimo» que nos arrastra, «empujándonos violentamente» a la acción (*SVF*, III, 390). Pero esto no implica que no sea una forma de reconocimiento. Porque, como insiste Crisipo, «es la creencia misma la que contiene el elemento cinético desordenado» (*SVF*, III, 394). El conocimiento puede ser violento en sí mismo.

Séneca añade una útil distinción. A veces, dice, la presencia de una representación puede suscitar una reacción incluso cuando la propia apariencia no es aceptada ni interiorizada, sino que, por así decir, nos golpea superficialmente. Una súbita palidez, un salto del corazón, una excitación sexual: todos esos movimientos corporales pueden ser provocados por la sola apariencia, sin asentimiento ni juicio.[53] Pero eso no son pasiones: son meros movimientos corporales.[54] Únicamente cuando la apariencia es interiorizada se produce —en el acto mismo de reconocimiento— el tumulto de la mente en que consiste la pasión (*Ir.*, 2, 3).

En resumen: se nos presenta aquí una concepción dinámica del conocimiento o juicio práctico, en la que un juicio no es un acto frío e inerte del intelecto acerca de una proposición, sino un reconocimiento, con lo más profundo del propio ser, de que tal o cual es el caso. Reconocer una proposición es darse cuenta, en el ser de uno mismo, de todo su significado, asumirlo y dejarse cambiar por él. Partiendo de esta concepción —que me parece bastante potente— hay muchas razones para insistir en que la pasión y el juicio no van por separado: por el contrario, la pasión misma es un cierto tipo de asentimiento o reconocimiento, un reconocimiento de la tremenda importancia de algo que queda fuera de mi control, un reconocimiento que

podemos calificar adecuadamente de «excesivo», pues transgrede los límites prescritos por la recta razón para nuestra relación con las cosas externas. [55]

Crisipo añade aún un elemento significativo a esta concepción. El juicio, para ser equivalente a una pasión, [56] ha de ser *prósphaton*: todavía no gastado ni digerido, sino «inmediato» o «reciente». Esta palabra, referida con frecuencia a los alimentos en la acepción de «fresco», y también a los cadáveres de las personas recién muertas, [57] da a entender que todavía no ha.comenzado la descomposición, que el objeto en cuestión conserva su carácter original. Su sentido parece ser el de permitir determinados tipos de distanciamiento afectivo, especialmente a través del tiempo, compatibles con la retención de la misma creencia o juicio. Cuando la persona que motiva el duelo de Nikidion lleve mucho tiempo muerta, nuestra protagonista dejará de experimentar el violento reconocimiento de su muerte que se identifica con la pena. Sin este complemento, Crisipo se habría visto obligado a decir que ella ya no juzga o cree que la persona en cuestión esté muerta; o, cosa igualmente inverosímil, que ese reconocimiento frío y distante es en sí mismo idéntico a la pena. Crisipo no quiere decir ninguna de las dos cosas. Pues hay muchas maneras de reconocer una pérdida irreparable y esas diversas maneras se transforman naturalmente a lo largo del tiempo. Cuando, tal como ocurre con el alimento, la pérdida ha sido asimilada o digerida, la persona afectada sostendrá todavía el mismo juicio y el mismo tipo de reconocimiento, pero parece erróneo decir que mantiene viva la pasión. La pérdida de «inmediatez» suele presentarse en los textos como una cuestión de tiempo; si bien podríamos imaginar otros factores que pudieran distanciar a la persona de la pasión sin que ello entrañara el rechazo a reconocer o admitir la proposición.

Puede parecer que aquí Crisipo abandona la partida. Pues ¿no está admitiendo, después de todo, que en el pesar hay algo más que el hecho de creer algo? Y ¿no es ese algo, la «inmediatez», un elemento irracional que de por

sí no tiene nada que ver con la pena? Sí y no. Sí, porque tener una cierta creencia no es, como ahora vemos, suficiente para sentir pesar (aunque deberíamos recordar que Crisipo adelanta este punto en un tono cauteloso poco habitual, diciendo que el fenómeno es «difícil de comprender» [asyllógiston]). No, porque la diferencia es ella misma una diferencia cognitiva: una diferencia en la forma como la proposición actúa en el yo y es recibida por él; ante todo, una diferencia en su relación con otras proposiciones. La aceptación «inmediata» es algo que desgarra y desquicia. Dado que afecta a sus valores y proyectos más íntimos, altera el yo en su totalidad, todas las estructuras cognitivas de esperanza, aprecio y expectación que la persona ha construido en torno a esos valores. [58] Pero cuando la proposición lleva ahí mucho tiempo, cuando desaparece el elemento de sorpresa y desgarro, aquélla pierde su extrema agudeza, su filo penetrante, pues para entonces la persona afectada ha ajustado su vida y sus demás creencias para que encajen con ella. Esa proposición no ataca a las demás creencias, sino que convive con ellas. Por ejemplo, Nikidion deja de soñar con futuros tiempos felices compartidos con su amante. Ya no tiene la creencia de que él pasará la noche con ella ni espera ver su rostro al abrir la puerta. Y, sin embargo, éstos son cambios cognitivos. Fue la discrepancia de la proposición sobre la muerte en relación con tantas otras proposiciones lo que dio a la pena su acritud, y el tiempo elimina esa discrepancia; no porque la proposición de la pena cambie, sino porque lo hacen otras proposiciones relacionadas con ella. Como dice Crisipo en ese mismo pasaje, «Las cosas no presentan las mismas apariencias». [59]

El cuadro que pinta Crisipo tiene consecuencias interesantes para el análisis del conflicto ético. Según la concepción basada en las partes del alma, el conflicto se entiende como una lucha entre dos fuerzas, diferentes en carácter y simultáneamente activas dentro del alma. La razón dirige en esta dirección, el deseo empuja en esta otra. El resultado puede ser o no una mera cuestión de fuerza; lo crucial es que ambas fuerzas actúen a la vez, hasta

que una de ellas predomine. Supongamos que Nikidion está de duelo por la persona que ama; supongamos que, al mismo tiempo, se esfuerza por ser una buena estoica, distanciándose de su propio pesar con el pensamiento de que la virtud es suficiente para la felicidad. La teoría de las partes del alma dirá que su elemento irracional es el que se ve afectado por la pena, mientras que la parte racional tiene pensamientos filosóficos con el propósito de hacerla contener su pesar. Crisipo, en cambio, nos instaría a ver el conflicto como una oscilación del alma entera entre el reconocimiento y la negativa. Habla del alma «que gira y se desplaza como un todo», «no el conflicto y la guerra civil entre dos partes, sino el volverse de una única razón en dos direcciones diferentes, que nos pasa inadvertido debido a la brusquedad y rapidez del cambio» (*SVF*, III, 459 = Plutarco, *Virt. mor.*, 441C, 441F). [60] Hay momentos en que ella asiente (todo su ser asiente) a la idea de que una persona maravillosa e irreemplazable ha dejado su vida. Hay otros en que se distancia de esta constatación, diciendo: «No, encontrarás otra persona». O bien: «No es más que una persona como muchas otras». O, en palabras de Séneca: «Has enterrado el único ser que amas; busca alguien a quien amar. Es mejor reemplazar tu amor que llorar por él» (*Ep.*, 63, 11). Entonces, el pensamiento de su amante, con sus ojos, su particular forma de moverse y hablar, la abruma y asiente una vez más a la idea de que se ha alejado de su vida algo irreemplazable. Crisipo afirma que esta imagen de una oscilación y una perspectiva cambiante es una explicación más adecuada de la vida interior del duelo que la imagen de la batalla y la lucha. La oscilación puede, por supuesto, ser extremadamente rápida; lo que importa es que en este ritmo de aceptación y negación, esta desigual intermitencia de visión, tenemos un análisis más preciso de la lucha que se da en el sentimiento de duelo que la que nos puede brindar el modelo de las partes del alma. Cuando Nikidion niega la proposición valorativa acerca del carácter especial de su amante, en ese momento no está sintiendo pesar. Cuando reconoce plenamente su carácter irreemplazable, no está al mismo adhiriéndose a una concepción es-

toica del bien. No podemos comprender plenamente el complejo carácter agónico de estos conflictos si rebajamos su contenido cognitivo, pensando en términos de fuerzas en conflicto. Han de verse como luchas de la razón consigo misma respecto de lo que es valioso y bueno en el universo, respecto, simplemente, de la manera de imaginar el mundo. Luchar contra la pena es esforzarse por obtener una visión diferente del universo en que el rostro del ser amado no aparezca, resplandeciente y maravilloso, dondequiera que uno mire; en que los lugares, no vistos ya como habitáculos de esa forma concreta, aplanen y pierdan sus dolorosas aristas.

La imagen de la oscilación puede explicar aún otro rasgo de la experiencia del duelo que el modelo de las partes del alma pasa por alto. En mi ejemplo, la idea de la actitud estoica ante la pérdida y la recaída en el pesar no estaban accidentalmente conectadas; una puede verse, de manera extraña, como la causa de la otra. Fue el hecho de que Nikidion se viera a sí misma buscando alguna otra persona a quien amar —se sorprendió a sí misma repitiendo las frías palabras de Séneca acerca de la sustitución— lo que la arrojó de nuevo en brazos de la pesadumbre. Fue el contenido cognitivo de una imagen lo que le recordó violentamente la imagen opuesta: la sugerencia misma de otros sustitutos fue lo que provocó el regreso de aquel rostro concreto, del mismo modo que la bajamar viene inexorablemente seguida de la pleamar. El modelo de las partes del alma es incapaz de explicar este ritmo, como no sea diciendo que unas veces predomina una fuerza y otras veces predomina la otra. La concepción de Crisipo anticipa sorprendentemente la descripción del duelo que aparece en Proust, cuando sugiere que las conexiones explicativas son más estrechas y actúan a través del propio contenido cognitivo de las imágenes opuestas. Exactamente igual que la idea de hacer el amor con otras mujeres despierta la pena y el amor de Marcel por Albertine, hasta que ese amor, como un león furioso, se apodera del corazón con su propia visión violenta del mundo, así también aquí es la visión de una uniformidad indiferenciada lo que evoca la visión del sentido

único e irrepetible, que regresa con fuerza avasalladora cuando, en su pena, Nikidion la abraza.

Obsérvese que tenemos aquí, esbozadas sutilmente, dos concepciones del duelo: la temporal, que es compatible con la conservación del reconocimiento, y la negativa, que corta el proceso natural de digestión de la pena orientándose hacia una visión diferente del mundo. Si Nikidion lleva su duelo de la primera manera, que es la común a la mayoría, verá cómo su pena disminuye gradualmente, a medida que su juicio pierde su «inmediatez». Acabará, en último término, dejando de sentir pena en absoluto, pero continuará manteniendo el mismo juicio. [61] Nunca se dice a sí misma que la persona que murió no era amada de manera exclusiva. No altera nunca su adhesión fundamental a dicho amor. Puede que con el tiempo encuentre otro amor; pero no por ello renunciará a su idea de que la primera persona era única e irreemplazable; no se volverá hacia la llana concepción de Séneca, que probablemente continuará considerando chocante. Esto significa que probablemente verá también a su nuevo amor como un individuo único e irreemplazable, cualitativamente distinto del otro y, en definitiva, de todos los demás seres del universo. De modo que seguirá amando de un modo que la hace vulnerable a una futura pérdida. Dado que no ha alterado sus juicios, sigue siendo la clase de persona para quien el pesar es posible y natural. Si lleva su duelo de la segunda manera, la explicada en mi ejemplo, la extinción del pesar es el resultado de una reestructuración más fundamental de sus compromisos cognitivos. La pena se extingue por la negación de la proposición valorativa y la aceptación de la proposición contradictoria de aquélla. Para cuando el pesar haya desaparecido, ella habrá negado el valor de algo que en otro valoró al máximo; y su actitud hacia un nuevo amor difícilmente puede, en consecuencia, dejar de ser diferente. (Proust, al llevar el duelo de la segunda manera, viene a comprender que cada mujer amada es simplemente un caso particular de la «forma general» de sus necesidades y deseos, y que el amor no tiene, en realidad, nada que ver con las cualidades

individualizadoras de la persona amada.) Nikidion se verá libre, de manera general, de la posibilidad de una pena futura. Como diría Crisipo (recomendando el segundo modo), [62] estará tanto más cerca de verse realmente curada. Enseguida veremos cómo argumenta Crisipo a favor del segundo modo.

IV

Tal como esperamos a estas alturas, las pasiones estoicas serán muy próximas unas a otras, apoyándose, como todas ellas, en algún género de valoración positiva de las cosas externas. Y se clasifican, en consecuencia, con arreglo a las definiciones formales que adquieren carácter oficial en la escuela, con referencia a dos distinciones: la distinción entre bien y mal y la distinción entre presente y futuro, en la medida en que estos opuestos figuran en las proposiciones a cuyo contenido la pasión constituye una respuesta. [63] Así pues, hay cuatro emociones básicas: 1) el juicio de que lo que está actualmente ahí es bueno, llamado disfrute (hēdonē)*;* 2) el juicio de que algo todavía futuro es bueno o valioso, llamado aspiración o apetito (epithymía)*;* 3) el juicio de que lo que está actualmente ahí es malo, llamado aflicción (lýpē)*;* y 4) el juicio de que algo todavía futuro es malo, llamado temor (*phobos*). [64] (Obsérvese que reconocer que un objeto posible o futuro es bueno o valioso es *ipso facto* ir en su busca; en eso consiste realmente reconocerlo como tal.) Hay en cada caso numerosas subespecies, según el tema concreto que constituya el contenido de la proposición. La compasión es aflicción por los sufrimientos no merecidos de otro; la envidia es aflicción por la buena suerte de otro, considerada como algo malo para mí; el duelo se define como aflicción por la muerte prematura de una persona amada; y así sucesivamente. [65]

En algunos casos también encontramos la definición que menciona el carácter específicamente cinético del reconocimiento o juicio: la aflicción (*achthos*) es una aflicción «que nos hunde»; la exasperación (enóchlēsis) es «una aflicción que nos ahoga y nos hace sentir que nos falta espacio»; la

confusión (sýnchysis) es «una distracción irracional que nos absorbe y nos impide ver las cosas presentes» (DL, 7, 112 = *SVF*, III, 412; véase Andrónico, en *SVF*, III, 414). Estas maravillosas descripciones fenomenológicas nos demuestran que los estoicos no pasan por alto la manera como se sienten las pasiones. En lo que insisten es que, en cada caso, lo que se percibe de ese modo es un acto de asentimiento o reconocimiento. Algunos reconocimientos producen la misma impresión que coger un clavo; otros, la impresión de restregarse contra una superficie rugosa y áspera; otras proposiciones «cortan» de manera diferente, por lo que otros actos de aceptación poseen un contenido fenomenológico diferente.

Las emociones, como hemos dicho, son episodios concretos de pasión que hay que identificar con creencias valorativas muy concretas acerca de la situación de uno. Pero hemos dicho también que los estoicos reconocen la importancia de creencias más generales para la generación de las pasiones: las creencias enquistadas acerca del valor de determinados tipos de bienes externos, interiorizadas en las concepciones del valor que sostiene actualmente una persona, son la base estable de las explosiones de pasión. Este nivel de creencia figura también en su teoría oficial, que aquí se apoya explícitamente en la analogía médica. El alma de una persona corriente, dice Crisipo, es como un cuerpo propenso a diversas enfermedades, graves unas, leves otras, que pueden producirse por causas azarosas (*PHP*, 5, 23, 294D). Dichas enfermedades son condiciones patológicas de la creencia. Un nósēma o enfermedad crónica del alma es una condición estable de la personalidad que consiste en aceptar un juicio de valor que deja al que lo sostiene expuesto a las pasiones. Se define como «una creencia en la desiderabilidad de algo que se refuerza hasta convertirse en una disposición (*hexis*) y se consolida, según la cual la gente considera muy deseables cosas que no lo son» (Estobeo, *Ecl.*, 2, 93, 1 = *SVF*, III, 421; véase DL, 7, 122). La creencia de que el dinero es extremadamente importante, la creencia de que el amor pasional es extremadamente importante, todo eso serían nósēma.[66] Otro

tanto cabe presumir de la creencia más concreta de que X es extremadamente importante: una creencia bien arraigada que podría ser el fundamento de un episodio concreto de amor, miedo o pesar. Crisipo añadía que cuando semejante dolencia está profundamente arraigada y produce debilidad psicológica, hemos de designar la condición de nósēma más debilidad con el nombre de rhóstēma, enfermedad. [67]

Lo que este esquema supone, entre otras cosas, es que (si nos limitamos a las grandes categorías genéricas y a algunas subespecies especialmente destacadas) Nikidion no puede tener una emoción sin dejarse llevar por muchas otras: quizás incluso, dado un tiempo suficientemente amplio, por todas ellas. Una vez que se pone en manos de la fortuna, el propio curso de la vida la ha de llevar ora a sentir pena, ora miedo, ora intensa alegría. «Aquellas mismas cosas cuya presencia nos produce aflicción son objeto de temor cuando son inminentes y próximas» (Cic., *DT*, 3, 14; véase 4, 8). «Si el hombre sabio ha de estar expuesto a la aflicción, también estará expuesto a la cólera […] y también a la compasión y la envidia» (3, 19-20). «Donde encuentres la mayor alegría experimentarás también el mayor temor.» Exactamente igual que hay unidad entre las virtudes, siendo como son todas ellas formas de aprehensión correcta del bien auto-suficiente, así también existe una unidad de las pasiones y de las disposiciones subyacentes a ellas. Pero esto significa también que existe una unidad entre los métodos de curación de las pasiones. «Si dejas de esperar, dejarás de temer. […] Lo uno y lo otro son propios de un espíritu indeciso, de un espíritu ansioso por la expectación del futuro» (Séneca, *Ep.*, 5, 7-8). Los vulnerables dones del mundo, si son deseados, generan la vida apasionada; si despreciados, dan lugar a una vida en calma. «La fortuna no arrebata lo que no otorga» (Séneca, *Ep.*, 59, 18).

V

Los estoicos enseñan a Nikidion que las pasiones no deben ser moderadas sino extirpadas. En realidad, ven aquí una de las mayores diferencias entre su enseñanza terapéutica y la de sus rivales aristotélicos o peripatéticos. «Se ha discutido a menudo —escribe Séneca— si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna. Nuestros estoicos se proponen rechazarlas [*expellunt*]; los peripatéticos moderarlas» (*Ep.*, 116, 1 = *SVF*, III, 443). Deben ser extirpadas de raíz (Lactancio, *SVF*, III, 444, 447). Es decir, no sólo debemos cortar su manifestación externa, sino también arrancar las raíces de la pasión que penetran en el interior del alma (Cic., *DT*, 3, 13 y sigs.; véase 61-63). Puesto que son creencias y no partes orgánicas de nuestra constitución innata, pueden ser extirpadas así (3, 31, etc.). En efecto, la propia naturaleza exige su eliminación, diciendo: «¿Qué significa esto? Os engendré sin pasiones, sin temores, sin superstición, sin perfidia y sin los restantes vicios. Salid como habéis entrado» (Séneca, *Ep.*, 22, 15). [68]

Así pues, el estoico no vacila en describir al sabio como alguien totalmente libre de pasiones (apathēs; véase DL, 7, 117). A saber, libre de temor, aflicción, compasión, esperanza, cólera, celos, amor pasional, alegría intensa y todas las múltiples pasiones afines y subespecies de éstas. [69] Libre, como dice Séneca sobre base etimológica, de toda vulnerabilidad y pasividad en relación con el mundo (*Ep.*, 9, 2-4). La persona sabia es completamente autosuficiente. «La aflicción nunca le afecta: su alma está serena y nada puede ocurrirle que la ensombrezca» (*Clem.*, 2, 5, 4; véanse DL, 7, 118; Cic., *DT*, 4, 10 y sigs.). Los acontecimientos externos se limitan a rozar la superficie de su mente (Séneca, *Ep.*, 72). En efecto, su espíritu es «cual el cielo que está sobre la luna: allí reina siempre la serenidad» (*Ep.*, 59, 16). Nuestra tarea debe ser ahora comprender las razones de esta visión extremada del objetivo de la terapia. ¿Qué es lo que podría persuadir a Nikidion de adoptar esta oposición militante y obsesiva a las pasiones? Desarrollemos la cuestión imaginando que ella es seguidora de Aristóteles, dado que la concepción aristotélica constituye aquí el blanco principal del

ataque estoico y es esa concepción la que sirve de sustituto de las creencias ordinarias a las que se halla tan estrechamente vinculada.

Lo primero que debimos decirle a Nikidion es que, en términos estoicos, los juicios con los que se identifican las pasiones son *falsos*. Las cosas externas no tienen tanto valor; en realidad carecen por completo de valor ético intrínseco. Si uno hiciera únicamente juicios valorativos verdaderos, tanto generales como particulares, nunca tendría ninguna de aquellas creencias. Esto resulta evidente a partir de la exposición que se nos ha hecho de la teoría estoica del valor. Pero esto, en cierto sentido, no nos lleva muy lejos. Pues los mismos juicios que son falsos según la teoría estoica del valor son verdaderos dentro de la teoría aristotélica, que parece más cercana a nuestras intuiciones. Hasta aquí, pues, no tenemos razón alguna para que alguien que no esté convencido por otro lado de la verdad de la teoría estoica desee extirpar las pasiones. Y está claro también que, aunque los estoicos defienden ciertamente su concepción del valor con argumentos (incluida una concepción completa del universo) que en muchos sentidos resultan independientes de su análisis de la pasión, consideran que la concepción de la pasión ofrece un firme apoyo a la teoría del bien. Una de las razones principales repetidamente esgrimidas en favor de pasar de la teoría aristotélica a la estoica es que nos liberará del dominio de nuestras pasiones. [70] Recordamos que Crisipo se tomó la molestia de insistir en que sus argumentos podrían servir de tratamiento para personas que siguieran apegadas a una falsa concepción del bien; las afirmaciones de Cicerón acerca de la terapia abundan en el tema. De hecho Epicteto llega a decir que si descubriera que la creencia de que las cosas externas no son nada es falsa y los argumentos que la apoyan engañosos, se aferraría no obstante a ese engaño, pues le permite más fácilmente llevar una vida serena y sin turbaciones (*Disc.*, 1, 4, 27). Hemos de descubrir, por consiguiente, si los estoicos poseen lo que pretenden poseer: argumentos independientes a favor de la extirpación, argumentos que resulten poderosos incluso para una Nikidion aristotélica. [71]

Una segunda afirmación estoica nos permite avanzar algo más. Es la que sostiene que las pasiones no son tan importantes como piensan los aristotélicos para motivar la acción virtuosa. En cuanto a la defensa que se hace de la cólera argumentando que sin ella la acción patriótica o de defender a otros no se daría o sería débil, los estoicos pueden responder que una mente vigorosa puede sentirse motivada para la acción correcta por el pensamiento de la virtud y el deber sin más: que éstas, en efecto, son mucho más seguras y dignas de confianza que las motivaciones procedentes de las pasiones. Aristóteles describe al hombre sin ira como un hombre que se dejará atrapar a la manera de un esclavo, que no luchará para defender su país ni aquellos a los que ama. El *Sobre la ira* (*De ira*) de Séneca rechaza enérgicamente esta tesis:

> «Pues ¿qué? —dice—, ¿el hombre bondadoso no se aíra si ve que su padre es golpeado, si su madre es raptada?» No se encolerizará, pero los vengará, pero los defenderá. ¿Y qué, empero, temes le sea poco gran estímulo la piedad, incluso sin cólera? […] Sus obligaciones el hombre de bien las cumplirá decidido, resuelto y de esta manera hará cosas dignas de un hombre justo, de modo que nada hará indigno de un hombre. Mi padre va a ser golpeado: lo defenderé; ha sido golpeado: perseguiré el hecho ante la justicia, porque es lo justo, no porque duele (*Ir.*, 1, 12, 1-2). [72]

Las acciones del hombre de bien, dice más adelante, son como las operaciones de la ley: seguras, constantes, dignas de confianza, desapasionadas (dignas de confianza precisamente por desapasionadas) y, por consiguiente, máximamente capaces de autodeterminación racional (1, 16, 6).

Este argumento tiene algo que decirle a Nikidion en la medida en que ella, siguiendo a Aristóteles, ha basado su defensa de las pasiones en su importancia como fuerzas impulsoras de la acción correcta. Pero una aristotélica no puede por menos de sentir en este punto que se ha obviado la cuestión principal. [73] Nikidion discutirá, ante todo, la afirmación estoica de que los motivos emocionales son inestables y poco dignos de confianza, y tendrá razón en exigir en este punto más y mejores argumentos. Pero, más importante todavía, insistirá en que el valor moral de una acción depende en

parte de sus motivos y de las demás reacciones emocionales que la acompañan; y que los motivos de la pasión son en muchos casos más valiosos moralmente que los motivos del deber, en la medida en que ponen de manifiesto inquietudes y compromisos que son en sí mismos éticamente valiosos. En la medida también en que muestran un reconocimiento de la gran importancia de ciertos bienes externos. Insistirá en que una acción, para ser realmente virtuosa, no sólo ha de tener el mismo contenido que la acción del hombre virtuoso; debe hacerse del modo como la haría la persona dotada de sabiduría práctica, por sus mismos motivos, sus mismas reacciones emocionales. La persona que Séneca describe no sólo tiene menos mérito que alguien que se ve movido a la cólera por la violación de una madre y el asesinato de un padre; en realidad está dejando de realizar una acción virtuosa. La cólera es aquí el motivo correcto: la pena y la compasión serán las correctas reacciones concomitantes. Correctas, porque dichas pasiones son reconocimientos de la importancia del amor familiar en una concepción correcta de la buena vida humana. Así pues, parece que este argumento estoico, como el primero, descansa, después de todo, en la previa aceptación de una concepción estoica del valor y sirve de bien poco al margen de ella. Examinaré este argumento más adelante, en el capítulo 11.

Un tercer argumento es sólo parcialmente circular. Se refiere al intenso sentimiento doloroso de la experiencia de las pasiones. Al justificar el hecho de ver las pasiones como condiciones mórbidas de la personalidad, las bases disposicionales que subyacen a ellas como formas de enfermedad crónica, los estoicos se complacen en señalar que, después de todo, las pasiones se sienten la mayoría de las veces como dolores y trastornos violentos del organismo; más aún, la persona sujeta a ellos siente que se halla en un estado crónico de debilidad y cansancio. Los escritos estoicos nos presentan continuamente las molestias de la ansiedad, el furioso desorden de la cólera, la angustia del miedo, los suplicios del amor. Los tratados sobre pasiones concretas empiezan sintomáticamente con una descripción de la fenomeno-

logía dolorosa de la pasión en cuestión, destinada a convencer, aun a aquellos que podrían pensar que la pasión es una respuesta adecuada, de que su coste en sufrimiento y agitación es demasiado alto como para poder soportarlo. Considérese, por ejemplo, esta descripción de una persona airada tomada de la sección inicial del *Sobre la ira* de Séneca:

> Relampaguean, centellean sus ojos, intenso arrebato en todo su rostro al borbotarles de sus más recónditas entrañas la sangre, sus labios temblequean, los dientes se encajan, se horripilan y erizan los cabellos, una respiración forzada y jadeante, el chasquido de las articulaciones de quienes se retuercen a sí mismos, gemidos y gruñidos y un hablar entrecortado a base de palabras poco moduladas, y palmeadas en demasía las manos y el suelo golpeado con sus pies y agitado todo su cuerpo «y arrastrando las descomunales amenazas de la ira», el aspecto desagradable a la vista y estremecedor de los que se descoyuntan y abotargan. No sabrías si es un vicio más detestable o más monstruoso (1, 1, 3-5).

Incluso las emociones presuntamente positivas, subrayan estos escritos, se manifiestan como trastorno y perturbación. La alegría de gran intensidad se experimenta como un vertiginoso inflamiento, una peligrosa exaltación que nunca se da sin el vertiginoso sentimiento de que en cualquier momento podemos vernos por los suelos. Da la impresión de ser algo débil, suspendido en el aire, terriblemente expuesto y frágil. El amor intensamente pasional (en contraposición al sereno afecto que constituye la amistad, que los estoicos aprueban y propugnan: véase el cap. 12) se ve como algo incierto, amenazante, imprevisible. Y Crisipo insiste con perspicacia en que los amantes exigen este elemento de sorpresa e imprevisibilidad, rechazando una relación más sólida (*SVF*, III, 475 = *PHP*, 4, 6, 29, 276D). Pero la espontaneidad lleva consigo la posibilidad del trastorno y, por consiguiente, una ansiedad constante y agotadora. En general, las disposiciones de una persona propensa a sentir fuertes pasiones constituyen un estado que se percibe como enfermo, debilitado, carente de solidez. Es el análogo psicológico del estado físico de una persona a la que le falta tono muscular, agotada, neurasténica. (Y, por supuesto, dada la teoría psicológica estoica, se trata precisamente de ese estado físico.) Epicteto nos dice que ese sentimiento de debilidad psicológica lo sienten como una enfermedad incluso aquellos que no

han aprendido todavía a través de la filosofía que sus creencias acerca de las cosas externas son falsas. Se ven empujados en primer término a buscar la filosofía por «un sentimiento de debilidad e incapacidad» en relación con las cosas que consideran más importantes (*Disc.*, 2, 1, 1).

Aquí, pienso yo, los estoicos empiezan a tener argumentos contra el Aristóteles de Nikidion. Hasta cierto punto, se trata de aquel tipo de argumentación circular que ya nos era familiar a partir del estudio de los escépticos en el capítulo 8. Pues, a no ser que Nikidion esté ya convencida del valor ético de la ausencia de turbación y ansiedad, se verá poco menos que abrumada por el hecho obvio de que las pasiones son turbadoras. No obstante, el detallado y cuidadoso trabajo de los estoicos sobre la fenomenología de las pasiones especialmente fuertes ha de recordarles por fuerza a los aristotélicos la magnitud y lo terrible de esas perturbaciones de la personalidad. Les pregunta si estar rodeados de esas fuerzas, con su capacidad de interrumpir la reflexión, de invadir y agitar otras esferas de la vida, no es un precio demasiado alto por las satisfacciones éticas que brindan. La afirmación de que los bienes externos ajenos a nuestro control poseen un valor ético importante no era algo que defendieran los aristotélicos con contundencia, ni siquiera con argumentos muy detallados o sistemáticos, sino sólo apuntando directamente a las intuiciones acerca del valor que la mayoría de la gente corriente parece compartir. Dichas intuiciones pueden empezar a flaquear si enfrentamos a Nikidion de manera suficientemente enérgica con la agonía de la pasión y la perturbación que deja tras ella. Especialmente en el caso de la cólera —y especialmente cuando los escritores estoicos describen su funesta influencia en la esfera pública—, la defensa de la extirpación realizada mediante esta línea argumentativa empieza a parecer notablemente fuerte. ¿Desea Nikidion que Nerón sienta la «adecuada» ira aristotélica después de ver ella qué horrible perturbación de la personalidad comporta? ¿Desea tener dirigentes y sabios cuyos espíritus se vean continuamente des-

garrados por cuchillos, aun cuando ella tiene una visión del bien que incluye esa angustia como una respuesta correcta?

Los estoicos añaden a este argumento otros dos que son todavía más convincentes. El primero de ellos, un argumento por la integridad, contiene un elemento de circularidad, pero conserva internamente su poder contra la posición aristotélica. El segundo, el argumento del exceso, parece libre incluso de esa pequeña dosis de circularidad. Como la exploración más a fondo de estos argumentos será tarea de los capítulos 11 y 12, aquí sólo los expondré brevemente.

El argumento de la integridad le recuerda a Nikidion que, como aristotélica que es, está comprometida a llevar una buena vida que es, para cada agente, «propia de uno y difícil de arrebatar» (*EN*, 1095b25-26). Ella define su mismidad, su identidad, en función de la planificación y ordenación de semejante vida. Identificada con varias formas intrínsecamente buenas de actuar y vivir, y con la razón práctica que dispone la ordenada puesta en acto de éstas, [74] ella ve un impedimento para dichas acciones o para este razonamiento como una disminución e incluso una invasión de la esfera de su mismidad, de su persona. Aborrece, pues, profundamente la condición de la esclavitud, condición en la que las acciones y relaciones no están bajo control de uno mismo, sino que vienen dictadas por causas externas sobre las que uno carece de todo control. Por estas mismas razones argumentó el propio Aristóteles contra la atribución de un valor supremo a bienes externos tales como la riqueza o la fama, y a favor de atribuir dicho valor a la acción virtuosa. También él, pues, desea «depender de sí mismo, no de cualquier otro» (Epicteto, *passim*, por ej.: *Disc.*, 4, 7, 9). Pero entonces, ¿no ha de conceder Nikidion que al abrirse a bienes externos tales como el amor y las demás causas de pasión, al valorar de tal modo el vivir una vida apasionada, abre su personalidad, el núcleo de su ser, a la posibilidad de la invasión y el control por el mundo, y por tanto a una posible pérdida de la dignidad y la integridad personal? La aflicción, la lýpē, dice Crisipo basándose en la eti-

mología, es un nombre derivado del verbo lýō, «disolver»: es una disolución de la persona en su conjunto (Cic., *DT*, 3, 61; véase Platón, *Crat.*, 419C). El yo del agente aristotélico se extiende sobre diversas partes del mundo del cambio. Los acontecimientos de ese mundo pueden, por tanto, lacerarlo, incluso descuartizarlo. Puede ser esclavizado, violado, incluso devorado por otro. Cultivar semejantes apegos y la concepción del yo correspondiente es como invitar a la violación y la esclavización, actos de fuerza que degradan y humillan porque dañan lo que constituye la parte más íntima de uno. Este espectáculo de abuso resulta igual de repugnante para la persona aristotélica que para la estoica; pero ella no se decide a excluir esa posibilidad. El yo estoico, por el contrario, siente los hechos externos como algo que meramente roza la superficie de su piel (Séneca, *Ep.*, 72). No pueden nunca penetrar en el núcleo. Él y su bien se encuentran juntos a buen recaudo. «Se concentra en sí mismo, vive para sí» (Séneca, *Ep.*, 9, 16). Tal como expone Séneca, su bien supremo «no busca equipamiento del exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la fortuna, si busca fuera alguna parte de sí» (*Ep.*, 9, 15); una vez más, «delimitará todo bien en su interior y dirá: […] "Todos mis bienes están conmigo"» (9.18). La filosofía levanta un muro infranqueable alrededor del yo, fortificándolo contra todo posible revés de la fortuna (*Ep.*, 82, 5).

Hasta cierto punto este argumento es, una vez más, circular. Es decir, a no ser que Nikidion conceda el enorme valor que los estoicos conceden a la autosuficiencia y al control racional, no parecerá constituir una objeción fatal a la vida apasionada el hecho de que la exponga a los golpes de fuerza de la fortuna. De nuevo, si no cree que la virtud sea el supremo bien, no estará dispuesta a conceder que el estoico tiene todos los bienes consigo. Pero, a pesar de todo, el argumento posee cierta fuerza contra los aristotélicos. Porque, aun cuando Nikidion no atribuya un valor supremo a la autosuficiencia y la ausencia de control externo, les atribuye un valor considera-

ble: bastante más, al parecer, de lo que es compatible con su aceptación de la vida apasionada. Se le reprocha no haber tomado lo bastante en serio el coste de su sistema de valores en función de su propia concepción de la integridad. Lo que se sugiere es que, una vez que considere esto, ella se dará cuenta de que los valores que más aprecia sólo pueden hallarse en el seno de una vida estoica.

Por último, los estoicos acusan a los aristotélicos de optimismo ingenuo en lo relativo a la medida en que la pasión puede moderarse y controlarse. Nikidion parece creer que una buena educación y unos buenos hábitos pueden transformar el amor y la cólera en elementos moderados, con criterio y autocontrol, del buen carácter, que elige exactamente la ocasión y el grado de expresión que la razón aprueba también por su lado. Los estoicos replican que, si nos adentramos realmente en la vida interna de la pasión, comprenderemos que no es ése el caso. Las pasiones poseen en su propia naturaleza intrínseca una propensión al exceso irrefrenable. En un largo pasaje de su *Acerca de las pasiones*, citado por Galeno, Crisipo construye una vívida metáfora. Cuando una persona está caminando, el impulso de los miembros puede ser controlado y modificado como ella quiera. Pero si está corriendo, ya no ocurre así. El movimiento se desplaza a sí mismo, por su propio empuje; de modo que, aunque la persona en cuestión quisiera detenerse o cambiar de dirección, sería incapaz de hacerlo. El impulso de su propio movimiento la llevará más allá del punto en el que deseaba detenerse. Así es también la pasión. Los juicios verdaderos de la razón estoica, como el caminar, pueden gobernarse por nuestra voluntad; la cólera, el miedo y el amor, aun cuando puedan frenarse, no pueden detenerse con seguridad en el punto en que la virtud quisiera. Nos llevan más allá de nuestro deseo (*SVF*, III, 462 = *PHP*, 4, 2, 13-19, 240-242D). [75]

Hay de hecho dos aspectos sutilmente diferentes en lo establecido por este conjunto de argumentos. Uno tiene que ver con la estructura interna de cada pasión tomada independientemente. El amor lleva al amor excesivo, la

cólera a la cólera excesiva. Nikidion no puede decir: «Sentiré ira en mi vida, pero me educaré a mí misma de tal manera que la ira se manifieste siempre del modo adecuado en el momento adecuado en relación con las personas adecuadas y en el grado adecuado». No, dicen los estoicos, eso no es posible; pues la pasión es tumultuosa y va siempre más allá de lo previsto. Tal como lo expresa Séneca con gran viveza:

> De algunas cosas sus principios quedan bajo nuestro control, sus consecuencias nos arramblan con su fuerza y no dejan retorno. Como a los cuerpos lanzados al vacío no les queda ningún dominio sobre ellos, ni una vez precipitados pueden frenar o detenerse, sino que toda iniciativa y rectificación su inevitable caída las descuaja y no les es posible no llegar allí a donde no ir les hubiera sido posible, de la misma manera, si el alma se ha sumido en la ira, en el amor y en las demás pasiones, a ella no le es permitido refrenar su impulso; lo normal es que la arrastren y en el abismo la hundan su propio peso y su naturaleza propensa a los vicios (*Ir.*, 1, 7, 4).

Y Crisipo ha insistido en que está en la propia naturaleza de la pasión que aquellos que la sienten desdeñen la planificación y el control. La ausencia de control forma parte, de hecho, de aquello que la gente valora en la experiencia de la pasión. Nikidion no quiere amantes que obedezcan continuamente a principios racionales. Le gusta que ellos manden a paseo la cautela, pasen por alto el sano consejo y sigan su amor de manera espontánea y «no calculada». En resumen, que sean arrastrados por el amor (*SVF*, III, 475 = *PHP*, 4, 6, 29, 276D). Tales amantes, dice Crisipo, deberían tener como lema los versos de Menandro: «Cogí mi sentido común y lo metí en un frasco». Pues eso es lo que significa tener esos valores y esas creencias acerca del bien.

Este rechazo del límite y la medida resulta especialmente desafortunado en el caso de la cólera: pues los excesos de dicha pasión no son simplemente estúpidos e inútiles, sino también nocivos, tanto para uno mismo como para los demás. En la ira, observa Crisipo:

> Estamos tan lejos de nosotros mismos y nos alejamos tanto de nosotros mismos y nos hallamos tan completamente ciegos en nuestras dificultades que a veces, si tenemos una esponja o un pedazo de lana en las manos, lo alzamos y lo arrojamos, como si al hacer eso pudiéramos alcanzar algún objetivo. Si por casualidad hubiéramos tenido un cuchillo o cualquier otra cosa por el estilo, lo habríamos empleado del mismo modo (*PHP*, 4, 6, 44-45 = *SVF*, III, 478). [76]

También Séneca insiste en que la cólera no puede refrenarse con seguridad antes de que degenere en crueldad y actos asesinos (*Ir.*, 2, 5, 3). La política de su época reforzaba estas tesis. La trayectoria de Nerón no es precisamente un espectáculo tranquilizador ni siquiera para el aristotélico más decidido.

Este argumento se complica y refuerza por la opinión antes mencionada en relación con la estrecha interrelación existente entre las pasiones. Supongamos que Nikidion trata de replicar concediendo una parte del argumento estoico. De acuerdo, dice ella, extirparé la cólera, los celos y cualesquiera otras pasiones cuya forma excesiva puede alcanzar un límite especialmente brutal y peligroso. Pero seguramente no tengo por qué extinguir el amor ni la compasión, quizá ni siquiera el miedo. Pues los dos primeros pueden no admitir ningún exceso perjudicial, y el exceso del tercero seguramente sólo es perjudicial para mí misma. El estoico señala ahora que esto no es plausible, ni siquiera coherente con la posición de Nikidion. Exactamente las mismas valoraciones que fundamentan un grupo de pasiones fundamentan, habida cuenta de un cambio de circunstancias o de una perspectiva temporal diferente, también otros grupos. Nikidion no puede amar sin exponerse al odio y a la cólera; de no ser que tenga una suerte extraordinaria, no puede amar sin sentir efectivamente odio y cólera. En efecto, su amor puede topar con un obstáculo; otra persona puede arrebatarle a aquel a quien ambiciona; y entonces el amor mismo provoca ira alimentada por el más refinado combustible. Tampoco puede ella ser la clase de persona que siente intensa alegría sin verse con frecuencia inmovilizada y atormentada por el miedo; sin sufrir a veces toda la agonía del pesar. Séneca escribe a Nerón reprobando la emoción de la compasión (*Clem.*, 2, 4, 4; 2, 5, 4; 2, 6, 4; véase DL, 7, 123). Si la aristotélica considera esto un error moral y político, habría sido mejor que ella reflexionara más sobre las conexiones entre esa emoción y el furor asesino. Las encontrará si presta atención.

Éstos me parecen los más poderosos entre los argumentos estoicos contra los aristotélicos. Pues les dicen que no pueden disponer de las formas de valoración y actuación que tanto aprecian sin comprometerse con aquello que aborrecen. Si hay un argumento capaz de persuadir a quienes mimamos nuestras pasiones para que revisemos esos compromisos —capaz de persuadir a Nikidion si ella acaricia la posibilidad de abandonar la vía aristotélica para tomar la estoica—ése sería, en mi opinión, el argumento de que sólo en la vida estoica de autocontención podemos ser amables y benéficos de manera estable y evitar actos terribles. («Los hombres sabios son inocuos: en efecto, no hacen daño a los demás ni a sí mismos» [DL, 7, 123].) Dedicaré por tanto los capítulos 11 y 12 a un examen suplementario de estas afirmaciones.

VI

¿Cómo queda Nikidion si culmina la terapia estoica? En la medida en que las pasiones desaparezcan, conservará, tal como dice Zenón, las cicatrices de su estado anterior, aunque la herida misma se haya cerrado (*Ir.*, 1, 16, 7). Séneca interpreta esto en el sentido de que ella «experimentará algunos indicios y algunos visos de las pasiones, si bien de ellas mismas quedará ciertamente exento [exenta]» (*Ir.*, 1, 16, 7).[77] Se le permitirá, por otro lado, mantener tres supuestas respuestas afectivas (véanse DL, 7, 115 = *SVF*, III, 431; Cic., *DT*, 4, 12-14 = *SVF*, III, 438). Estos fenómenos, llamados eupátheiai, no son pasiones y no se identifican con ninguna valoración positiva de los bienes externos. Por el contrario, son motivaciones que ayudarán a Nikidion a abrirse camino con seguridad entre cosas indiferentes. No hay ninguna forma afectiva buena que corresponda a la aflicción: en otras palabras, no hay ninguna manera buena de registrar negativamente la presencia de un mal estado de cosas. Una respuesta de prudente cautela (eulábeia) acaba, sin embargo, aprobada en relación con futuras posibilidades negativas. En otras palabras, sin atribuir a los objetos externos ningún tipo de va-

lor intrínseco, a la vez que se mantienen las propias respuestas de acuerdo con el juicio de la razón acerca de su valor, [78] uno puede con todo sentirse adecuadamente motivado para evitar la muerte y otras cosas indiferentes no preferibles. Si llegan, uno no se preocupará, pero también puede sensatamente evitarlas. Uno puede moverse hacia sus futuros opuestos guiado por el deseo racional (boulēsis). [79] Y, finalmente, si los bienes externos llegaran como uno desea, a Nikidion se le permite experimentar un cierto tipo de alegría (*chara*), a saber, del tipo que se define como «exaltación racional» (eúlogos éparsis).

Así pues, otro aspecto de la confrontación estoica contra el aristotelismo es la insistencia en que ellos no han eliminado aquello que la gente valora más en la vida emocional. Se trata de la alegría; alegría libre de la parálisis de cualquier incertidumbre, alegría sin temor ni pesar, una alegría que mueve realmente el corazón y lo eleva. «¿Piensas, en este momento, que te privo de muchos placeres», pregunta Séneca a Lucilio,

> porque te alejo de los bienes de la fortuna, porque sostengo que debes rehuir los dulcísimos deleites de la esperanza? No, por el contrario, quiero que jamás te falte la alegría [*laetitiam*], quiero que ella se manifieste en tu casa y se manifestará a condición de que se halle dentro de ti. Los restantes goces [*hilaritates*] no llenan el corazón, despejan sólo la frente, son efímeros [*leves*], a no ser que pienses quizá que siente gozo [*gaudere*] el que ríe; es el alma la que debe estar jubilosa, esperanzada, elevada por encima de todo (*Ep.*, 23, 3).

Los intérpretes remiten a veces a pasajes como éste a fin de sostener que la extirpación estoica de la pasión no es la radical actitud contraria a nuestra vida emocional que inicialmente podríamos pensar. Pues aunque el tumulto pasional queda desbaratado, queda todavía mucho afecto agradable.

Pero yo creo que no deberíamos dejarnos llevar por esta retórica estoica a pensar que la extirpación dejará gran parte de la felicidad de Nikidion en el mismo lugar en que ella está acostumbrada a encontrarla, simplemente liberándose de dificultades y tensiones. El estado que describe Séneca recibe ciertamente el nombre de alegría. Ahora bien, fijémonos en cómo lo describe. Es como un niño que ha nacido dentro de una y nunca abandona el vien-

tre para salir al exterior. No tiene relación alguna con la risa y la euforia. Pues los sabios, como sabemos, son tremendamente serios, austēroí, [80] intolerantes con el placer ocioso en ellos mismos y en los demás (DL, 7, 117); y es difícil reír si a uno no lo pillan nunca desprevenido. [81] En efecto, la carta prosigue así:

> Créeme, el gozo verdadero es cosa seria [*res severa*]. ¿Juzgas, acaso, que alguien de aspecto disoluto y […] «divertidillo» va a menospreciar la muerte, abrir sus puertas a la pobreza, poner freno a los placeres, ejercitarse en la tolerancia del dolor? Quien aplica a sí mismo estos principios disfruta de un gozo [*gaudio*] inmenso, aunque poco atrayente. Quiero que te halles en la posesión de este gozo; nunca te faltará una vez que hayas encontrado la fuente que lo sustenta. […] Esta alegría de que te hablo, hacia la cual intento conducirte, tiene solidez. […] Trabaja, te lo ruego, Lucilio carísimo, sólo en aquello que puede hacerte feliz [*felicem*]. Arroja y pisotea esos objetos que brillan por fuera, que te prometen otros o por otro motivo; atiende al auténtico bien y goza de lo tuyo. ¿Qué quiere decir «de lo tuyo»? De ti mismo y de tu parte más noble (23, 4-6).

En los capítulos que siguen continuaremos con el examen de las motivaciones que todos nosotros podemos tener para perseguir esta alegría. Pero ya ahora podemos ver que el cambio que representa pasar de la alegría propia de Nikidion a la estoica es de gran envergadura. Es el paso de la ligereza y la euforia a la sólida concentración en uno mismo; de la sorpresa y la espontaneidad a la comedida vigilancia; de la admiración de lo ajeno y externo a la seguridad en lo que es uno mismo y lo propio de uno. Por seguir con las metáforas sexuales de Séneca, es el paso de la relación sexual, el alumbramiento y la crianza apasionados a la concepción partenogenética, seguida de la retención para siempre de la criatura concebida dentro del vientre. Es un cambio que no deja intacto ningún aspecto de la vida. A Nikidion se le promete un gran bien; y para conseguirlo se le pide que renuncie a aquello que ahora más aprecia, los fundamentos mismos de su vida cotidiana. Epicteto se imagina estar hablando con Medea, la infeliz heroína de nuestro capítulo 12. Y le da una simple receta para la felicidad: «No quieras conservar a tu marido y nada de lo que quieres dejará de suceder» (*Disc.*, 2, 17, 22). Nikidion ve que ésta no es una modificación superficial. En reali-

dad, no es modificación alguna. Es lo que los estoicos decían que era: una extirpación.

Capítulo 11

SÉNECA ACERCA DE LA CÓLERA EN LA VIDA PÚBLICA

I

En la primavera de 1991 visité la Academia Militar de los Estados Unidos en West Point, para dictar una clase en el curso obligatorio de ética para los cadetes sobre el tema de los dilemas morales. Después de la clase comí con los oficiales en su club, con vistas al río Hudson, donde las hojas despuntaban sobre las orillas y una fuerte brisa rizaba el agua arrancándole destellos. La pulcra belleza de aquel día de abril hacía que la sangre, la arena y la brutalidad de la guerra del Golfo parecieran lejanas pesadillas. Y yo pensé en los jóvenes cadetes, que ahora estudiaban tranquilamente filosofía moral a orillas del Hudson, pero que algún día, en algún lugar, ordenarían quizás innumerables muertes, dejando que el furor, el odio y el miedo llenaran el lugar que ahora ocupaban en sus corazones los argumentos de Kant y Aristóteles. Mientras comíamos, los oficiales y yo, empezamos a conversar acerca del furor, acerca del debate entre estoicos y aristotélicos sobre el papel de la cólera en la vida pública. Mientras conversábamos intercambiamos anécdotas sobre la cólera pública, especialmente militar, argumentando sobre la base de *exempla*, de manera muy parecida a como lo hace Séneca en *De ira*, volviendo obsesivamente una y otra vez, como él hace, a las imágenes de la

cólera pública, tanto las justificadas (aparentemente) como las execrables (y las que, a veces, son ambas cosas a la vez). Quiero empezar mi tratamiento de este difícil texto con tres de esas anécdotas, semejantes a los ejemplos de Séneca en la gama de problemas que exploran, pero tomadas de nuestra época. Pues en un diálogo senequiano el lector es también el interlocutor; y, como dice Séneca, preparándose para adentrarse en la historia romana reciente: «¡Ojalá esa saña se hubiese reducido a testimonios foráneos!» (3, 18). (Como veremos, ese deseo mismo es un cómplice de la ira; y admitir que la ira no está confinada de ese modo es un paso decisivo en el camino de su terapia.)

1. Un pelotón de soldados norteamericanos penetra en una aldea vietnamita en busca de elementos del Viet Cong camuflados, colaboradores suyos y suministros. Cuando los habitantes de la aldea se niegan a colaborar, el oficial al mando, furioso con los «macacos» [1] que son, para él, todos los enemigos, vistos como seres no plenamente humanos, ordena a sus hombres abrir fuego. Después de meses de frustración y sufrimiento en la jungla, la invitación a la venganza resulta agradable. La cólera los inunda, dulce como una recompensa. Disparan contra los niños y los ancianos. A las mujeres las violan y mutilan primero. Por último incendian las cabañas, dejándolo todo destruido tras ellos. (Esta anécdota la cuentan con reticencia los oficiales que la conocen, como una pesadilla comunitaria que la filosofía no ha logrado exorcizar en West Point.)

2. Cuando la lucha en el Golfo se acerca a su final, lo que se presenta a la población norteamericana como una ocasión de inmenso orgullo y satisfacción, el general Norman Schwarzkopf aparece en las noticias para hablar de nuevas pruebas sobre la tortura de civiles en Kuwait. (Cuento esta anécdota a partir del recuerdo de haberla oído por la radio de mi coche en algún lugar entre Providence y Attleboro.) El general habla con un contagioso tono airado en su voz. Dice que no sabe qué decir de la gente que perpetró

esos horribles actos. Lo único que puede decir es que, en todo caso, no parecen pertenecer a la especie humana tal como nosotros la conocemos y reconocemos.

3. El coronel que dirige el departamento de filosofía de West Point cuenta ahora una anécdota que le contó a su vez Elie Wiesel en una visita a la Academia ocurrida unas semanas antes. Wiesel estuvo de niño en uno de los campamentos de la muerte nazis. El día que llegaron las fuerzas aliadas, el primer miembro del ejército libertador que vio fue un oficial negro muy grande. Mientras recorría el campamento y veía todo lo que se ofrecía a su vista, aquel hombre empezó a maldecir, gritando con todas sus fuerzas. Mientras el pequeño Wiesel miraba, siguió gritando y maldiciendo durante mucho rato. Y el pequeño Wiesel pensó, observándole, que la humanidad había regresado: ahora, con esa cólera, la humanidad había regresado.

Estas anécdotas, en su conjunto, muestran lo que creo que es el problema central con el que Séneca se enfrenta en *De ira*, y con el que nosotros, a nuestra vez, nos enfrentamos como lectores e interlocutores suyos. Por un lado, la cólera está estrechamente ligada con la brutalidad y el disfrute de la venganza por la venganza. El ver a otros tal como los ve la ira —como personas que deberían sufrir— es una manera de distanciarse de su humanidad; eso posibilita hacerles cosas terribles. Y esta ferocidad comporta, a su vez, una disminución de la humanidad propia. Gran parte de la argumentación de Séneca, como veremos, se centra en estos puntos y en ejemplos que los apoyan.

Por otro lado, *no* indignarse ante determinados sucesos horribles también parece una disminución de la propia humanidad. En circunstancias en las que prevalece el mal, la cólera es una afirmación de interés por el bienestar y la dignidad humanos; y el no indignarse parece, en el mejor de los casos, «servil» (como lo califica Aristóteles) y, en el peor, colaboración con el mal. El soldado de Wiesel no era estoico. Pero fue precisamente por lo extrema-

do de su justificado furor por lo que el pequeño Wiesel lo vio como un mensajero de humanidad. El tratado de Séneca insta a la extirpación de la cólera. Termina con el famoso precepto: «Cultivemos la humanidad», *Colamus humanitatem*. ¿Puede el aristotélico enfurecerse sin perder su humanidad? ¿Puede el estoico tener humanidad despojándose del furor?

Nuestro segundo ejemplo agrava el problema. Porque si el aristotélico trata de decir que podemos sentir una cólera proporcionada y justificada eliminando la que es excesiva e injustificada, el ejemplo de Schwarzkopf debería turbarlo. Pues muestra lo fácil que es deslizarse de la una a la otra. El general Schwarzkopf empieza, en efecto, como el soldado de Wiesel, con una (aparentemente) justificada indignación ante horribles actos de brutalidad. Pero termina, y de manera bastante rápida, no lejos del teniente Calley. Pues la fuerza de su declaración, en conjunto, parece consistir en decir: «Miren, esos iraquíes no son mejores que los animales. No cumplen nuestros criterios de lo que es una conducta civilizada, no pertenecen realmente a la misma especie. De modo que estuvo bien que matáramos tantos como matamos, ¿no es cierto? Y no estará mal matar unos cuantos más en cualquier momento». Esta indignación afirma la importancia de las inquietudes morales humanas; pero al mismo tiempo degrada su objeto y concita contra él energías que pueden con demasiada facilidad utilizarse para actos brutales al estilo de Calley.

Esta duplicidad de la cólera es una vieja historia, vieja incluso para Séneca y su interlocutor. Pues la ira de Aquiles,[2] más dulce que la miel, acarreó mil sufrimientos a los aqueos; y le llevó a tratar el cadáver de su enemigo de forma degradante e inhumana.[3] Sólo cuando, con Príamo, deja a un lado su cólera, es capaz de reconocer la igual dignidad humana de su enemigo.[4] Y, sin embargo, el mismo lector que teme la cólera de Aquiles aprecia la cólera de Odiseo, que se dispone a vengar el daño hecho a su casa y familia, se felicita cuando los malvados y no plenamente humanizados pretendientes y sus aliados son heridos, colgados, humillados, hechos trizas,

pues esto está concebido para darle al lector la misma impresión que la anécdota de Wiesel, en que la indignación restablece un sentido del orden moral e inquietud humana. Pero ¿qué distancia separa realmente las dos historias? Y ¿puede el mismo placer de la cólera llevarnos directamente de la una a la otra? ¿Podemos, pues, cultivar la humanidad en la vida pública con cólera o sin ella?

II

De ira de Séneca es una argumentación terapéutica. Va dirigida al hermano del filósofo, un personaje público sin dedicación a la filosofía cuyo retrato le asigna los característicos afanes romanos por el poderío y el éxito militar, por la seguridad y dignidad de la familia y el hogar propios, por la fortaleza, dignidad, virilidad y grandeza del alma en general. [5] Novato (y el interlocutor que, interviniendo en el texto tan sólo con un *inquit*, puede identificarse o no con Novato) queda caracterizado de tal modo que puede representar a muchos lectores y da voz a las ansiedades que probablemente acuciaban a cualquier buen romano que empezara a interesarse por las posiciones estoicas acerca de la cólera. Al mismo tiempo, con su composición al principio de un nuevo régimen, [6] sus referencias al escrito semifilosófico de Claudio sobre la ira y sus frecuentes alusiones a las iras y crímenes de Calígula, el tratado apunta más allá del interlocutor para dirigirse también al nuevo emperador y a la preocupación de los romanos en general por el futuro de la vida pública. [7] Su terapia, por tanto, es individual a la vez que ampliamente social. Veremos que los dos objetivos están íntimamente conectados, que la prescripción de Séneca para la vida pública depende de lograr que cada individuo reconozca las deficiencias de su propia alma. [8] Dado ese carácter tan personal de la estructura terapéutica, permitiré que Novato sustituya en este capítulo a Nikidion, aunque no deberíamos ignorar el hecho de que las preocupaciones de aquél son también, en cierto modo, las de ésta. [9]

La estructura del *De ira* ha sido con frecuencia criticada como caprichosa, carente de un hilo racional. [10] Rabbow lo llama un verdadero *durcheinander*, un popurrí de materiales heterogéneos. [11] Bourgery va aún más lejos, hablando de «désordre extraordinaire, excédant vraiment toute licence»; y concluye: «Que l'on s'y prenne comme on voudra, on n'arrivera pas à mettre dans cette oeuvre de l'ordre et de la clarté». [12] Para Cupaiuolo, el argumento de Séneca «obedece a una única necesidad, la de llenar la página en blanco, sin tener en cuenta si una cuestión ha de tratarse en otro lugar diferente o ya ha sido introducida». [13] Janine Fillion-Lahille responde a estos ataques, [14] encontrando en el tratado una buena dosis de orden, pero sólo a base de imponerle un esquema cronológico excesivamente simple. En su opinión, el libro I responde a las críticas aristotélicas de la posición estoica sobre la cólera; el libro II considera las posiciones epicúreas, atacando la idea de Filodemo de una «ira natural» propia del sabio; y el libro III, volviendo su atención a preocupaciones romanas de índole más práctica, comenta la obra de los contemporáneos de Séneca y se apoya en ellos, ante todo en Sextio. Aunque las tesis históricas de Fillion-Lahille tienen cierto interés, el tipo de ordenación que dan a la obra es ciertamente extraño, basado en consideraciones cronológicas arbitrarias que no tienen conexión alguna con la terapia del interlocutor ni con el desarrollo de una posición filosófica convincente.

No puedo emprender aquí un análisis estructural completo de los tres libros del *De ira.* Mi propósito es ocuparme de una de las piezas fundamentales de la terapia filosófica que ofrece; y la tarea de mostrar cómo contribuyen todas y cada una de las piezas de la obra a su finalidad terapéutica habrá de esperar otra ocasión. Pero señalo que empezaremos a tener una apreciación mucho más justa de la empresa de Séneca si tenemos bien presente que su argumentación es, de hecho, una argumentación terapéutica dirigida a un interlocutor decididamente no estoico. Por un lado, dicho interlocutor acude al texto dispuesto a oír lo que Séneca va a decirle. Pues le ha solicita-

do a éste, según parece, con cierta urgencia (*exegisti a me*, 1, 1) un texto sobre cómo puede modificarse la ira (*quemadmodum posset ira leniri*); y Séneca afirma conocer que su interlocutor siente profundo temor por esa pasión (*pertimuisse*, 1, 1). Más adelante, el intento de «erradicar la cólera de los corazones o, al menos, refrenar y cohibir sus acometidas» se caracteriza como «lo que sobremanera me encareciste, Novato» (*quod maxime desiderasti*, 3, 1). [15]

Por otro lado, sin embargo, el interlocutor, que es un ambicioso y pundonoroso hombre público romano, está convencido de que la ira es una parte importante de toda respuesta pública digna ante el mal y de una vida militar fuerte y viril. Estas consideraciones no son fáciles de desmontar, en la vida real, mediante argumentos lógicos; están profundamente arraigadas en el alma y proclaman pertinazmente su resistencia. Es esa resistencia, sugiero, lo que ante todo dicta la estructura del argumento de Séneca. Una y otra vez, la anónima voz en tercera persona se hace oír (al parecer, desde lo más hondo del alma del propio Novato). Una y otra vez saca a colación la conexión de la ira con el digno castigo de las malas acciones, con el honor militar, con la grandeza del alma. Una y otra vez protesta que la ira puede de hecho ser moderada y contenida. «¿Pues qué? ¿No es en ocasiones el castigo necesario?» (1, 6). «La ira levanta y enciende los ánimos; y nada, sin ella, extraordinario en la guerra el valor culmina, si de ahí no ha sido prendida la llama» (1, 7).«Pero algunos se contienen en su ira» (1, 8). «Pero frente a los enemigos, necesaria es la cólera» (1, 11). «¿Pero qué?, ¿el hombre bondadoso no se aíra si ve que su padre es golpeado, si su madre es violada?» (1, 12). «Útil es la ira, porque nos hace más combativos» (1, 13).

La resistencia del interlocutor conduce la argumentación. Pero dicha resistencia no es probable que surja en perfecto orden filosófico, con arreglo a un programa sistemático claro. Tal como muestran los ejemplos que he brindado, surge unas veces espontáneamente, otras en respuesta a lo que Séneca dice, de forma tumultuosa y multiforme, lanzando sus repetidas y hete-

rogéneas objeciones. La tarea de Séneca es ante todo suscitar y luego enfrentarse a esa resistencia, que cabe esperar que se dé también en el lector de manera muy parecida. Una elegante y perfectamente ordenada argumentación lógica no cumpliría esa misión. La argumentación ha de seguir los heterogéneos estímulos del corazón del interlocutor y debe repetirse a sí misma con idéntica obsesividad que la propia resistencia, aportando ejemplo tras ejemplo, mucho después, incluso, de que se haya expuesto con éxito el primer argumento sobre un punto determinado, respondiendo a cada pregunta angustiosa con tino psicológico e inculcando, de este modo, la lección estoica en las profundidades del alma del interlocutor. La verdadera estructura del *De ira* es, me parece a mí, la dramatización de esta terapia, no más limpia que cualquier lucha de la vida real con complejos obstáculos psicológicos.

Semejante planteamiento del *De ira* puede también explicar otro rasgo del texto que ha intrigado a los críticos: el hecho de que las posiciones estoicas aparecen gradualmente y de manera no sistemática, de una manera que no esperaríamos en un tratado que se propone clarificar y argumentar a favor de la concepción estoica de la cólera. Una puede adentrarse mucho en la lectura de la obra sin dar su acuerdo a nada inequívocamente estoico; y uno puede leer casi hasta el final sin verse confrontado con lo que es quizás el elemento más discutible de la moralidad estoica para su interlocutor, a saber, la falta de valía de las cosas externas. El material estoico se introduce suave y gradualmente, y también en proporción mínima, de manera que amplía al máximo el terreno de entendimiento entre Séneca y su interlocutor e introduce a éste en el proceso terapéutico sin pedirle de entrada que renuncie a cualquier meta especialmente ansiada. Todo esto resulta extraño si lo que esperamos del *De ira* es una filosofía moral estoica sistemática. Pero los estoicos afirmaban tener argumentos capaces de convencer a aquellos que no fueran previamente estoicos para que siguieran un programa estoico de extirpación de las pasiones; y no es en absoluto extraño que un tratado

terapéutico dirigido a un interlocutor no estoico se centre en dichos argumentos haciendo sólo, de entrada, un uso exiguo y mínimo de cualquier premisa que pueda parecer estoica.

Por último, acercarnos al texto como un argumento terapéutico nos permite encontrarles sentido a los hechos históricos señalados por Fillion-Lahille, pero de una manera más orgánica y menos arbitraria. No es de extrañar que los filósofos que tienen un papel más destacado en el libro I sean Aristóteles y Teofrasto; en efecto, como veremos, sus opiniones están muy cerca de las intuiciones del interlocutor. Cuando pasamos al libro II, el interlocutor está preparado para una discusión semitécnica algo más detallada de la teoría estoica de las pasiones, y así Séneca puede presentar las tesis de las concepciones estoicas rivales. (A diferencia de Fillion-Lahille, no veo razón alguna para suponer que las concepciones epicúreas aparezcan aquí para nada.) Por último, en el libro tercero, cuando un interlocutor ya convencido está preparado para aplicar la teoría de la cólera a su propia vida, no es de extrañar que nos encontremos con una proporción mucho mayor de *exempla* y una atención preferente a materiales romanos. [16]

El curso de la terapia de Novato, descrito brevemente, es como sigue. Al comienzo de la obra confiesa su temor a la ira y le pide a Séneca que le explique cómo podría *moderarse* (no extirparse) ésta. En este punto, las opiniones del interlocutor parecen próximas a las de Aristóteles y Teofrasto que se traen a colación: él piensa que es posible moderar la cólera sin eliminarla completamente; considera la cólera útil e incluso necesaria como fuerza impulsora; cree que es justo que un hombre de bien se encolerice por los perjuicios hechos a él mismo y a lo suyo; cree que uno debe airarse con la gente que realiza malas acciones. (Efectivamente, cuando Teofrasto se convierte en interlocutor en 1, 12 y 1, 13, lo que «dice» es simplemente una paráfrasis de lo que el interlocutor habitual ha dicho o dirá.) En esta parte de la obra, el interlocutor habla con mucha frecuencia, haciendo muchas objeciones a las afirmaciones de Séneca. Y Séneca, en sus respuestas, lo condu-

ce suavemente hacia la terapia, apoyándose en muy pocas premisas estoicas de las que un aristotélico no aceptaría. Hace hincapié en la proximidad de su definición de la ira respecto de la de Aristóteles (1, 3, 3); se apoya con insistencia en opiniones sobre la tendencia natural de los seres humanos al bien que también un aristotélico suscribiría (1, 5); [17] y dirige sus argumentos hacia afirmaciones aristotélicas sobre la motivación que podrían, hasta cierto punto, separarse de la posición general de Aristóteles.

Al comienzo del libro II, el interlocutor ha empezado a tomarse un mayor interés por la posición estoica; en efecto, ha quedado convencido, al menos temporalmente, de que en ella encajan mejor de lo que creía muchas de sus intuiciones acerca del deber y la rectitud militar. Ahora está ya preparado para emprender un estudio más serio y detallado de la concepción estoica de las pasiones; Séneca le presenta, por consiguiente, algunos argumentos contra la idea de que las pasiones se alojan en una parte separada, irracional, del alma, así como una distinción entre los movimientos reflejos irracionales y las pasiones que es fundamental para sostener esa afirmación. [18] El interlocutor participa ahora más plenamente en la búsqueda filosófica de la comprensión. (*Inquis* empieza ahora a reemplazar a *Inquit*, mostrando quizás una participación personal más directa en el proceso terapéutico: en vez de surgir del interior como voces anónimas, las objeciones son formuladas ahora por Novato mismo en persona.) Su interés por la filosofía empieza ahora a hacerse evidente; cuando pregunta: «¿A dónde apunta esta cuestión?», obtiene la respuesta: «A que sepamos qué sea la cólera» (2, 2); y esta respuesta no lo disuade en absoluto. Las voces de resistencia se oyen ahora con menos frecuencia, por más que estallan todavía de vez en cuando, diciendo: «Un orador airado en ocasiones resulta mejor» (2, 17) y «Lánguido es el ánimo que carece de cólera» (2, 17).

Séneca se siente ahora en condiciones de abordar el tema de los remedios de la cólera (2, 18); el resto del libro se ocupa de cuestiones de educación. La última muestra de resistencia se registra hacia el final del libro,

cuando el interlocutor revela tener un profundo interés personal por el castigo que hasta entonces no había confesado: «Pero, ciertamente, la ira guarda algún placer y dulce es devolver un sufrimiento» (2, 32). Habla también, nuevamente por vez primera, de su profundo sentido personal del honor y la autoestima: «Menos seremos despreciados, si vengamos la injuria» (2, 33). Parece como si en este punto hubiéramos penetrado directamente en el alma de Novato, removiendo las más profundas aguas de su resistencia a la erradicación de la ira. Y con las repetidas y enfáticas respuestas de Séneca a esas inquietudes llegamos al final (al menos de momento) de las objeciones del interlocutor.

El libro III empieza con un interlocutor que ahora suspira (aunque con alguna leve matización) por la total eliminación de la cólera de su alma (3, 1). Sus intervenciones están ahora del lado de Séneca: «No es dudoso que ese su poder sea descomunal y pernicioso; por ello, muestra de qué manera tiene que ser curado» (3, 3). Aristóteles aparece ahora como el oponente tanto de Séneca como de Novato, y éste puede ver hasta qué punto sus percepciones actuales están alejadas de las intuiciones peripatéticas con las que él empezó. La atención se centra ahora en ejemplos que muestran tanto lo pernicioso de la cólera incontrolada como sus posibilidades de eliminación. En ese libro se nos presentan por vez primera, al parecer con la aprobación del interlocutor, algunos elementos centrales de la doctrina estoica acerca de la inestabilidad de la fortuna, la falta de valor de las cosas externas y la necesidad de vivir de modo que uno no se vea perjudicado por la Fortuna (3, 5, 6, 11, 25, 30, 34). El interlocutor está convencido de que el cultivo de la *humanitas* en uno mismo y en otros exige la eliminación de la cólera. En breve volveremos a esta conclusión y a su importancia para nuestra pregunta inicial.

III

La línea central de los argumentos de Séneca a Novato consta de tres partes: una caracterización de la ira que muestra que no es natural ni necesaria, sino un artefacto del juicio; un argumento de que la ira no es necesaria, ni siquiera útil, como motivación para la conducta correcta; un argumento basado en el exceso, mostrándole a Novato que la persona airada es propensa a la violencia y la crueldad. En otras palabras, Séneca no se dedica a mostrar que las creencias de la persona airada acerca de la importancia de la injuria son falsas; y, como veremos, el deseo de no enfrentarse abiertamente al interlocutor en este punto es una fuente de considerable complejidad del argumento.

La concepción de la ira se halla, como señala Séneca, muy cerca de la de Aristóteles («deseo de devolver un sufrimiento» [1, 3, 3]). Su propia definición, que puede reconstruirse a partir de la reseña que hace Lactancio de la sección perdida de la obra parece haber sido «afán de vengar una injuria» (*cupiditas ulciscendae iniuriae*); da también por buena la definición de Posidonio, «afán de castigar a aquel por quien tú injustamente, piensas, has sido agraviado» (1, 2, 3b). Así pues, se ajusta a la concepción estoica griega, tal como nos la transmiten, con ligeras variaciones, Andrónico, Estobeo y Diógenes Laercio. [19] Séneca deja muy claro que aprueba la concepción estoica griega original, según la cual la *cupiditas* (epithymía) es ella misma un juicio (2, 1 y sigs.). [20] Pero incluso antes de pedirle al interlocutor que acepte esto, se afana sobre todo por lograr que acepte la opinión (que uno podría mantener al margen del análisis que hace Crisipo) [21] de que la ira no nace de un instinto agresivo propio de la naturaleza humana, que el ser humano se siente por naturaleza inclinado a la sociabilidad y a la ayuda mutua y no a la hostilidad. En un pasaje retórico de gran efectividad personifica la ira como un ser extraño, que no forma en absoluto parte de aquello en que consiste ser humano:

> Si es conforme a naturaleza, quedará manifiesto si examinamos al hombre. ¿Qué hay más manso que él, cuando se mantiene dentro del equilibrio de su alma? En cambio, ¿qué hay más cruel que la ira? ¿Qué más amante de los demás que el hombre? ¿Qué más enconado que la ira?

> El hombre con vistas a la ayuda mutua ha sido engendrado, la ira con vistas a la aniquilación; él anhela reunir, ella separar; él hacer bien, ella perjudicar; él aun a los desconocidos ayudar, ella aun a los más queridos hostigarlos; él por las conveniencias de los demás incluso hasta arriesgarse está dispuesto; ella, con tal de arrollar, a arrojarse al peligro (1, 5, 2).

Séneca no es totalmente explícito en este punto en relación con los juicios que están en la base de esta pasión no natural; y pronto veremos lo difícil que le resulta serlo. Pero, dado que incluso la posición aristotélica hace de cierto tipo de juicios condiciones necesarias de la cólera, Séneca se sitúa, junto con su interlocutor, sobre un terreno seguro: la ira es, de una manera u otra, un artefacto social, un producto de lo que se nos enseña a creer y juzgar, para el cual cualquier predisposición corporal no cognitiva (véase 2, 17 y sigs.) se demostrará insuficiente.

Una vez establecido esto, el argumento se centra en lo que he llamado el argumento motivacional y el argumento por el exceso. Para las inquietudes repetidamente manifestadas por el interlocutor en el sentido de que la cólera resulta útil y acaso necesaria como motivación para comportarse bien en la guerra e incluso en la defensa de la propia vida privada, Séneca responde (como ya hemos visto en el cap. 10) que las motivaciones proporcionadas por la cólera no son necesarias: pues uno puede sentirse movido a la acción por la idea de la virtud y el deber únicamente. La *ratio* es de por sí suficiente, en la guerra, para defender lo propio de uno, incluso para castigar a los agresores (1, 8, 5; 1, 9, 1; 1, 10, 1; 1, 11, 2, etc.). Además, los motivos que aporta la cólera no son seguros: hacer descansar la seguridad de los demás sobre las vicisitudes del propio sufrimiento parece una actitud insensata e irresponsable (1, 10, 1; 1, 11, 1; 1, 12, 1 y sigs., 1, 13, 3, etc.).

Este argumento se ve reforzado por nuestro conocido argumento por el exceso. Un sentido en que la ira es una fuerza motivadora poco adecuada para basarse en ella es que tiende a rebasar los límites fijados por la razón. Así, al recurrir a la ira, nos ponemos fuera de nuestro propio control, incapaces de detenernos donde queremos. La cólera es como un cuerpo que se arroja de cabeza desde una elevación (1, 7, 4; véase el cap. 10): su impulso

lo arrastrará directamente hasta abajo. Los arrebatos de ira son «ciegos y violentos» (1, 10, 1). Contrariamente a lo que dice Aristóteles, la cólera no es un arma útil: pues una buena arma, como la virtud o la razón, es «resistente, duradera, dócil», no, como la cólera, «dotada de doble filo y que puede ser vuelta contra su dueño» (1, 17, 2).

Estas afirmaciones acerca de la cólera vienen avaladas a lo largo de la obra por una serie de ejemplos que ilustran la eficacia militar y política de los no coléricos —las tretas de Fabio *Cunctator*, caro a la memoria de cualquier romano, los prudentes retrasos de Escipión, la paciencia del otro Escipión frente a Numancia (1, 11), la clemencia de Julio César (1, 23), el comportamiento suave y moderado de Augusto (3, 23, 40)— y también los horrendos excesos de ira pública, incluidas la impiedad y crueldad de Calígula (1, 20; 2, 33; 3, 18-19, 21), los crímenes de Sila (1, 34; 3, 18), las matanzas en masa de Voleso (2, 5), la cólera asesina de Alejandro (3, 17) [22] y muchos otros, en un crescendo de monstruosidad y horror que culmina, en el libro III, en espantosas historias de mutilación y tortura (3, 17-18).

La confrontación entre la cólera y la prudencia no colérica alcanza su clímax en 3, 40, donde Vedio Polión, irritado porque un esclavo ha roto una simple copa de cristal, está a punto de hacerlo matar arrojándolo a las morenas. El esclavo se arroja a los pies de César Augusto, que casualmente era uno de los invitados, rogándole que se le diera una forma menos horrible de muerte. Augusto, «conmovido por la rareza de la crueldad», ordena que el esclavo sea manumitido, que toda la cristalería se rompa en su presencia y se llene con ella la piscina. El emperador pronuncia luego un discurso de carácter singularmente estoico:

> ¿De un banquete ordenas sacar a rastras a personas y que por sufrimientos de novedoso cuño sean despedazadas? Si una copa tuya se ha roto, ¿a un hombre se le va a sacar las entrañas? ¿Tanto te complacerás que ordenarás ejecutar a uno allí donde César está? (3, 40, 4).

Séneca concluye que el «fiero, desmedido, sanguinario» poder de la cólera sólo puede ser contrarrestado por el poder de la razón, el único poder

(como el del emperador) lo bastante fuerte como para hacer temblar a aquél.

IV

Éstos son los argumentos centrales. ¿Hasta qué punto son eficaces? Presentan, obviamente, algunos problemas. En primer lugar, los argumentos motivacionales de Séneca dependen en gran medida de la afirmación de que la persona no airada será capaz de tener las mismas razones para actuar que la persona airada. Responderá a la ofensa infligiendo castigos merecidos, incluidos castigos que causen la muerte del ofensor (1, 15). Perseguirá al enemigo con vigor y entrega en la guerra. Vengará el asesinato de su padre y la violación de su madre; se defenderá a sí mismo y defenderá lo suyo (1, 12). En pasajes como ésos podría leerse a Séneca como si dijera que la diferencia entre la persona airada y la no airada fuera una diferencia no cognitiva: ambas poseen la misma razón y los mismos juicios, pero una de ellas tiene un género de furiosa motivación apasionada del que la otra carece. Ésta, sin embargo, no puede ser una interpretación correcta si Séneca es coherente. Porque es opinión suya, desde luego, que la cólera es una cierta clase de juicio, que su furioso impulso es el impulso de un tipo de razonamiento sobre las cosas externas.[23] Así, la diferencia entre los dos individuos ha de ser, después de todo, una diferencia de juicio; y si esto es así, hemos de preguntarnos en qué consiste, de hecho, esa diferencia de juicio, y si las razones de la persona para actuar, dada la diferencia, seguirán siendo realmente las mismas. Veamos el siguiente pasaje ilustrativo:

> «Pues ¿qué? —dice—, ¿el hombre bondadoso no se aíra, si ve que su padre es golpeado, si su madre es violada?». No se encolerizará, pero los vengará, pero los defenderá. Y ¿qué, empero, temes le sea poco gran estímulo la piedad, incluso sin cólera? […] Sus obligaciones el hombre de bien las cumplirá decidido: y ¿qué, pues? Cuando vea que son descuartizados su padre o su hijo, el hombre de bien ¿no va a llorar y no va a desalentarse? Y estas cosas vemos que ocurren a las mujeres, cuantas veces las sobresalta la sospecha de un leve peligro. Sus obligaciones el hombre de bien las cumplirá decidido, resuelto, y de esta manera hará cosas dignas de un hombre justo, de modo que nada hará indigno de un hombre. Mi padre va a ser golpeado: lo defenderé; ha sido golpeado: perseguiré el hecho ante la justicia, porque es lo justo, no porque duele (1, 12, 1-2).

¿Cuáles son los juicios de la persona de bien en este ejemplo? Se diría que comprenden lo siguiente: una injuria deliberada y culpable hecha a alguien que es importante para mí, alguien a quien yo estoy obligado a proteger. El autor de la ofensa ha de sufrir por lo que ha hecho. Pero ¿cuáles son, entonces, los juicios de la persona airada? Una vez más, parecen incluir la creencia de que se ha cometido una ofensa deliberada, que ésta es en cierto modo importante y que sería bueno que la venganza cayera sobre el que la ha cometido. Estos juicios, tal como se desprende de la exposición de Séneca y de otros planteamientos estoicos, son suficientes para la cólera; en efecto, según la concepción de Crisipo, que Séneca acepta, esos juicios son aquello en que la cólera *consiste*. Pero entonces, si la persona de bien hace realmente esos juicios, está airada, tanto si su boca echa espumarajos y sus ojos centellean como si no. La mesurada y diligente búsqueda de la venganza que aquí se describe aparece precisamente como un tipo de cólera; tipo, por cierto, que puede poner en entredicho el intento de Séneca de relacionar la ira con el exceso y la falta de control. Si, por otra parte, la persona de bien no hace realmente los juicios característicos de la persona airada, entonces parece que sigue pendiente la cuestión de si perseguirá, y en qué medida, al causante de la injuria y asumirá riesgos para defender lo que es suyo.

El estoico, en definitiva, ha de dejar bien claro hasta qué punto su hombre de bien se desvinculará de los juicios ordinarios sobre la acción ofensiva y su importancia. Por un lado puede intentar, como aquí, acercar lo más posible al hombre de bien al buen romano de la imaginación de su interlocutor: pero entonces, al atribuirle buenos juicios romanos, no parece tener modo de impedirle caer en la ira (por más que sea una ira de carácter mesurado y no furioso). Por otro lado, puede hacer del hombre de bien una figura más inequívocamente estoica, que cree de todo corazón que los lazos familiares carecen de auténtico valor y que lo único realmente importante es la virtud; una figura que pasa a través de los avatares de la acción convencio-

nalmente apropiada como un actor teatral, sin tomarse realmente a pecho las cuestiones que se ventilan y limitándose a desempeñar su papel dentro de la trama general. Semejante persona será realmente diferente, en sus juicios, del romano ordinario. Será realmente capaz, al parecer, de tomar venganza sin ira. Pero ¿es acaso una persona a quien Novato pueda respetar, alguien cuya conducta privada y pública satisfaga la fuerte exigencia romana de compromiso, constancia y lealtad a toda prueba? ¿Una persona que hará siempre lo que el romano virtuoso haría, por grandes que fueran los obstáculos que encontrara? [24]

Examinemos ahora al soldado norteamericano de Wiesel. Dicho soldado consideró que se había cometido un crimen horrendo y que las personas que lo habían cometido debían ser castigadas. Su cólera era un reconocimiento de la importancia del delito y, por consiguiente, de los valores humanos que éste había pisoteado. Con su ira, el soldado se alineaba con Wiesel y su frágil humanidad. Se alineaba también, podemos añadir, con un cierto optimismo acerca de la humanidad en general: en efecto, su indignación expresaba el juicio de que las cosas no tenían por qué ser así, que uno podía esperar algo mejor de los seres humanos. ¿Cuáles serían, en cambio, los juicios y acciones de un soldado estoico? Según Séneca, se vería impulsado a perseguir al criminal. Pero ¿qué pensaría en su fuero interno? Si fuera un verdadero estoico pensaría que nada de eso tenía en cierto modo demasiada importancia, que esos males acompañan inevitablemente la vida humana, que eso es todo lo que uno puede esperar. Siendo así, no vale la pena indignarse y lamentarlo demasiado. Si persigue a los nazis, sea en el campo de batalla o en los tribunales, lo hará no porque conceda algún valor intrínseco a la reparación de esos crímenes, sino porque ha llegado a la convicción de que el universo exige eso de él. Pero ¿por qué el universo, podría preguntarse una, exige eso si carece de auténtica importancia? ¿Y no es probable que la persona que cree que no tiene verdadera importancia vacile en su apreciación de lo que realmente exige el universo, especialmente si la vindicación de la

víctima exige esfuerzo y riesgo prolongados? La caracterización sobremanera ambigua e incompleta que hace Séneca del hombre de bien obvia la cuestión, haciendo que parezca un romano más, sin dejar claro si tiene alguna opinión sobre el valor de las cosas externas que a Novato le parecerían indispensables pero que a cualquier estoico han de parecerle falsas.

Pero tampoco si Séneca hubiera ofrecido la respuesta estoica ortodoxa habría resuelto su problema. El estoico, podría decir, admite que todas esas cosas tienen (en un cierto sentido) valor (*axía*) y es adecuado *preferirlas* por su relación con la constitución natural de uno (véase el cap. 10). Pero la *clase* de valor que han de tener debe estar, recordémoslo, claramente delimitado. Carecen del valor que es necesario o constitutivo de la eudaimonía de uno; sin esos bienes, la vida de uno sigue siendo completa. No tendremos, pues, ninguna razón para lamentar el daño que sufran ni para temer las amenazas que pendan sobre ellas. Tampoco es su valor comparable ni conmensurable con el de la propia virtud: nunca pensará nadie en anteponer ni equiparar cualquier cantidad de ello, por grande que sea, al pensamiento virtuoso de uno. Sencillamente, no hay competencia alguna posible. Ni ocurre tampoco, a su vez, que esas cosas tengan un valor *sui generis* que sea, simétricamente, incomparable con el de la virtud: la situación es total y radicalmente asimétrica. Es difícil creer que esta concepción de la devoción a los amigos, la familia y el país convencieran a Novato o justificaran (sin un complicado rodeo a través de la teleología estoica) el tipo de acción arriesgada en defensa de los demás que él debe hacer suya. [25]

En este punto, Séneca tiene una respuesta; respuesta a la que vuelve cada vez con más frecuencia a medida que su argumentación se desarrolla y su interlocutor se halla más preparado para comprender las interpretaciones estoicas del mundo. La respuesta recurre a la analogía médica. El hombre de bien se preocupa de sus conciudadanos a la manera de un médico. Cuando administra un castigo por una mala acción, no lo hace porque tenga interés personal alguno en infligir dolor, sino con el fin de mejorar al que ha obrado

mal. «Todas esas cosas tan solícito las mirará como a sus enfermos el médico» (2, 10, 7), convencido de que es mucho mejor curar un mal que vengarlo. En la vida pública, esto significa que utilizará todas las formas convencionales de castigo, pero sin el sufrimiento interno de sentirse personalmente perjudicado y sin el afán de causar dolor al causante del perjuicio. «En efecto, no busca dañar, sino que cura bajo apariencia de hacer daño» (1, 6, 1). Exactamente igual que ciertas molestias corporales responden a una ligera alteración del régimen diario, así también el carácter de algunos malhechores puede tratarse «con palabras de las más suaves» (1, 6, 3). Si esto no surte efecto, empleará un lenguaje más duro, «con avisos y reprimendas». Por último, recurrirá a los castigos, primero a los «leves y revocables», luego, para los más recalcitrantes y autores de fechorías más graves, a la pena de muerte (1, 6, 4).

Es ésta una buena respuesta que el estoico puede dar a nuestro problema. Pues muestra cómo la persona no colérica puede, sin embargo, interesarse a fondo por la humanidad y sentirse motivada en su favor, sin necesidad de compartir los juicios de la persona colérica. Pero al mismo tiempo demuestra cuán lejos está realmente el estoico del buen vengador romano de su padre y de su madre, así como del soldado que restauró la humanidad en el campamento de la muerte de Wiesel. El estoico considera el castigo proporcionado no en función de la importancia del perjuicio causado ni del sufrimiento y la injusticia padecidos por la víctima, y ciertamente tampoco en función del bienestar del ofensor. (Pero Séneca lleva esto a un extremo inaudito, al defender incluso la pena capital sobre la base de que la muerte es, en algunos casos, un bien para la persona que muere [1, 6; 1, 14-15].) ¿Son éstas, sin embargo, las motivaciones que nosotros, con Novato, desearíamos ver en una persona cuyo padre ha sido asesinado y cuya madre ha sido violada? ¿No esperamos una respuesta que reconozca la importancia de su muerte y sufrimiento, que desee el castigo del malhechor precisamente porque ha causado ese dolor y ese sufrimiento? ¿No esperamos, en el

caso de Wiesel, la reacción que el soldado norteamericano efectivamente tuvo, cuando estalló ante el horror que vieron sus ojos, sin pensar ni por un momento en si podría mejorarse la vida de Hitler o cómo hacerlo, sin dejar que pensamiento alguno acerca de la reforma de Alemania desviara su atención del sufrimiento de sus víctimas? [26] ¿No esperamos una respuesta que reconozca la propia compasión hacia el que sufre, la propia implicación a fondo en la vida y la fragilidad de los demás, antes que la respuesta un tanto distante y altanera del médico estoico?

Y a medida que reflexionamos de este modo, empieza a escapársenos incluso la idea misma de un castigo merecido. Porque si los sufrimientos de la víctima carecen de importancia real en la trama general de las cosas, entonces el acto que los ha causado parece perder su gravedad. La persona de bien piensa en los avatares de la fortuna como cosas que sólo rozan la superficie de su piel; pero ¿hasta qué punto puede ser malo rozar la superficie de la piel de otra persona? Y si el acto del malhechor no es grave, ¿para curar qué enfermedad se administra entonces la medicina del castigo? Séneca oculta, hasta cierto punto, estos problemas, especialmente en el libro I, al no exponer con gran detalle las creencias de la persona de bien respecto de lo que tiene importancia y lo que no. Pero esas creencias subyacen siempre a la superficie de su argumentación: y si no puede desmontarlas, no puede, en último término, convencer a un interlocutor de convicciones romanas y aristotélicas.

Un segundo problema conexo con el anterior se plantea si consideramos el argumento por el exceso. Una de las tesis clave de Séneca en este debate con los aristotélicos es que no hay manera segura de frenar la ira antes de que degenere en exceso y crueldad. Al hacer esta afirmación presenta de hecho muchos ejemplos de excesos de cólera, ejemplos en los que el placer de devolver dolor por dolor rebasa todos los límites de humanidad. Pero ¿ha de ser ello así? Cuando examinábamos a la persona que vengaba a su padre y a su madre, vimos que era muy difícil distinguir la persona airada de la perso-

na no airada que describe Séneca guiándonos únicamente por la caracterización oficial de la cólera que hace Séneca en términos de juicio: pues parecía perfectamente posible hacer todos los juicios requeridos y, sin embargo, desempeñar los propios deberes de manera mesurada. Séneca, no obstante, niega repetidamente esta posibilidad y define más o menos la cólera en términos de propensiones excesivas: «Si atiende a la razón y la sigue por donde es guiada, ya no es ira, a la que es esencial [*proprium*] la contumacia» (1, 9, 2; véanse 2, 5, 3; 3, 12, etc.).[27] De manera semejante, al personificar la cólera, elige invariablemente imágenes que la representan en su misma naturaleza excesiva y carente de control: es toda «arrebato e impulsos de despecho» (1, 1, 1); es un soldado que desatiende la señal de retirada (1, 9, 2), un monstruo infernal ceñido de serpientes y exhalaciones de fuego (2, 35, 4), la mismísima imagen de Belona y la Discordia (2, 35, 6).

¿Con qué fundamento, en cambio, declara Séneca que un *proprium* de la ira es resistirse a la razón, si previamente la ha definido exclusivamente en términos de creencia? ¿Con qué fundamento la describe utilizando imágenes que connotan exceso y crueldad, cuando todo lo que su argumentación ha establecido es que se trata de una cierta especie de juicio? Es posible, por supuesto, que haya una especie de juicio que sea por su propia naturaleza especialmente firme y resistente a la modificación por otros juicios; pero si Séneca pretende sostener esto, habrá de presentar un argumento y explicarnos la naturaleza exacta de la barrera que ese juicio opone al razonamiento. Creo que le resultará difícil hacer eso sin mencionar los profundos compromisos adquiridos con el bienestar de uno mismo y sus cosas, en torno a las cuales teje la cólera su malla: porque, según parece, es la profundidad de estos compromisos lo que lleva a la persona colérica a dejarse arrastrar por arrebatos extremos de furia, resistiéndose a los argumentos disuasorios. Es precisamente porque las ofensas se sienten en lo más profundo del propio ser por lo que la venganza parece tan urgente y necesaria y su placer tan seductor. Pero, una vez más: ¿puede Séneca decirle a Novato que no son real-

mente importantes sin privarle de algo esencial no sólo a su carácter romano, sino también a su humanidad?

Queda, sin embargo, por decir algo más que eso a favor de Séneca: pues un argumento que todavía no hemos examinado arrojará considerable luz sobre estas dos objeciones y su fuerza, presentando el relativo desapego estoico bajo una óptica más atractiva.

V

Podemos empezar la aproximación a este argumento crucial señalando la existencia de una tensión en la caracterización del ser humano y la naturaleza humana que hace Séneca. Por un lado, como hemos visto, Séneca niega repetidamente que exista en la naturaleza humana un instinto agresivo innato e irremediable. Presenta esta tesis al principio del tratado (1, 5, citado más arriba), y vuelve a ella con frecuencia en los tres libros. La ira no es «conforme a la naturaleza humana» (1, 6, 4); alza a la persona humana «por encima de los deseos humanos» (1, 20, 2) y erradica «todo acuerdo humano» (2, 5, 3). Es «repugnante y execrable y del todo ajena al ser humano, gracias al cual incluso lo sañudo se amansa» (2, 31, 6), y puede eliminarse mediante «asidua práctica del espíritu» (2, 12, 3). Inmediatamente después de contar el más impresionante de sus *exempla*, la mutilación y tortura de Telesforo por Lisímaco (3, 17), observa que, si bien la mutilación hizo a su víctima desemejante a un hombre, «más desemejante era quien lo provocaba» (*ibid.*). La apelación final a una humanidad civilizada está estrechamente vinculada a la recomendación de extirpar la cólera y la agresión.

Por otro lado, el texto de Séneca se extiende también sobre la difusión del vicio, especialmente de la agresividad y el deseo de infligir daño a los demás. La persona que perdona una ofensa «al género humano otorga perdón» (2, 10, 2); toda la vida está contaminada de crímenes y vicios (2, 9). De hecho, nuestra vida se parece mucho a la lucha de los gladiadores o, peor aún, a «una reunión de alimañas» —excepto que ellas se abstienen de

morder a sus congéneres (2, 8, 3)—. La cólera y la agresión «ninguna edad olvidan, ningún tipo de hombre exceptúan» (3, 2, 1); la cólera se da incluso en los individuos mejor educados y más equilibrados (3, 4); nadie debe considerarse a salvo de ella (3, 5). «Todos somos malos», *omnes mali sumus* (3, 26, 4).

¿Qué ocurre aquí? No parece probable que Séneca escriba de manera negligente y descuidada, dado que la negación del carácter natural de la ira y vicios afines constituye una parte tan fundamental de su argumentación y de los argumentos estoicos en general. Y las reivindicaciones de una naturaleza humana exenta de agresividad se entremezclan con los recordatorios de la ubicuidad del vicio, como si Séneca no viera ningún problema para su argumento en esa combinación. Creo que es así: que la mejor explicación de sus observaciones acerca de la maldad humana las hace compatibles con las observaciones acerca de la naturaleza humana. La clave, pienso, está en 2, 9-10, donde Séneca nos presenta algunos hechos cruciales acerca del vicio y sus orígenes. La persona sabia, dice, no se extraña de la omnipresencia de la agresión y la injusticia, «ya que tiene en su perspectiva la condición de la existencia humana» (*conditio humanae vitae* [2, 10]). Son, pues, las circunstancias y no las propensiones innatas las que están en el origen del vicio. Y cuando el sabio observa esas circunstancias, comprende que «entre otros contratiempos de la humanidad está también éste, el obnubilamiento de las inteligencias y no sólo la fatalidad de equivocarse sino la querencia del yerro» (2, 10). [28] La vida humana es como un barco que tiene filtraciones entre las cuadernas: no es de extrañar que en dicho barco entre agua (2, 10). Estas observaciones, juntamente con el resto del argumento de Séneca, sugieren el siguiente cuadro. Los seres humanos no vienen al mundo con instintos malos o agresivos. Por el contrario, sus impulsos iniciales son de amor y concordia. Pero el mundo al que vienen es un lugar inhóspito, que presenta por todas partes amenazas contra su seguridad. Si se mantienen apegados a su seguridad y a los bienes externos que la protegen, ese mismo

apego al mundo —que es universal y, en cierto modo, conforme a su naturaleza primera— será casi con toda seguridad, a medida que pase el tiempo, causa de agresiones que romperán los «acuerdos humanos». Pues cuando esos bienes son escasos y la gente está apegada a ellos, luchan unos con otros por tenerlos. Así pues, la agresividad no brota dentro de nuestra naturaleza, sino de la interacción entre la naturaleza y unas condiciones que probablemente son universales, a no ser que la educación disipe las tinieblas del pensamiento humano. Ésta, creo yo, es la más sólida y coherente interpretación, no sólo del argumento que aquí aparece, [29] sino también de muchos otros pasajes que hacen remontar el origen del vicio a un deseo de aquello que nos falta (por ej.: *Ep*., 90; *Clem*., 2, 1). [30] Esto aproxima mucho la argumentación de los argumentos de Lucrecio que examiné en el capítulo 7.

En efecto, lo que significa esto es que la vida, si nos apegamos a ella, nos aleja de nuestra propia humanidad. Un niño no nace duro, agresivo, vicioso. Abre los brazos con alegría a los favores de sus padres. Su naturaleza es ciertamente «suave», basada en el «recíproco afecto», nacida para «el acuerdo y la ayuda compartidos» (1, 5, 3). Pero la blandura y suavidad de ese niño se trocará casi invariablemente en dureza, como la vida misma, y la dedicación a lo que sustenta la vida de uno acaba volviendo al niño contra sí mismo y contra las raíces de sus vínculos con otros. Con el tiempo nos volvemos menos humanos; y nos vamos encontrando unos a otros de día en día bajo una forma de vida que nos muestra recíprocamente como combatientes en un espectáculo de gladiadores, como monstruos feroces más que como amables humanos.

Séneca recurre ahora a esta concepción para fundamentar el más potente de sus argumentos contra la cólera. Dada la omnipresencia de la agresión y la injusticia, si miramos en nuestro derredor cada día con la actitud típica de la persona colérica, esto es, determinados a considerar la injusticia y la agresión como males de importancia, merecedores de nuestra indignación,

entonces no dejaremos nunca de estar encolerizados, pues todo lo que veamos nos irritará:

> Jamás dejará de airarse el sabio, una vez que ha comenzado; todo de crímenes y taras está colmado; se perpetran más cosas de las que se pueden, mediante castigo, corregir; se rivaliza, ciertamente, en el descomunal combate de la iniquidad, cada día es mayor el afán de delinquir, menor la vergüenza: desechado el respeto hacia lo mejor y lo más justo, a donde quiera se mire, la degeneración se nos da de bruces y los delitos ya no son secreto: ante nuestros ojos se exhiben y hasta tal punto en público se ha manifestado la maldad y en los corazones de todos ha prevalecido que la inocencia no es que sea rara, sino que es nula (2, 9).

Séneca enumera a continuación una serie de delitos romanos, especialmente aquellos relacionados con los tiempos recientes de contienda civil: traiciones, matanzas de los miembros de la propia familia, envenenamientos, incendios de ciudades, tiranías, conjuras secretas, subversión del Estado, afrentas sexuales,[31] saqueo, falsos juramentos nacionales, ruptura de tratados, robos y fraudes de todo tipo. Luego concluye: «Si quieres que tantas veces se aíre el sabio cuantas la iniquidad de los crímenes lo exige, no tendría que encolerizarse él, sino delirar» (2, 9, 4).

Observamos que aquí Séneca admite la importancia de esas injurias y en cierto sentido admite que la cólera podría quizá ser una respuesta proporcionada a aquéllas. Obsérvese que no son simplemente ataques a la seguridad y la reputación de uno,[32] sino que en la mayoría de los casos se trata de injusticias, públicas en su mayoría, contra las que parece razonable indignarse. Lo que sugiere, sin embargo, es que esta vía no está libre de consecuencias para el espíritu humano. Pues una persona que acusa cada injusticia y reacciona contra ella ha de acabar, al reaccionar con ira, volviéndose semejante a las personas coléricas y furiosas contra las que reacciona. La cólera endurece el espíritu y lo vuelve contra la humanidad que tiene ante sí. Y al volverse contra la humanidad, al proyectar la cólera y el descontento, se vuelve uno peligrosamente próximo a los tipos crueles y agresivos que provocaron el descontento. Así, en los *exempla* de Séneca encontramos actos de horrible vengatividad y crueldad cometidos por aquellos cuya ira

está en primera instancia justificada, según el sentido romano ordinario de justicia. Los crímenes de Sila iban inicialmente dirigidos contra legítimos enemigos: pero lo indujeron a matar niños inocentes (2, 34). Calígula tenía en cierto modo razón al airarse por el encarcelamiento de su madre: y, sin embargo, cayó en la crueldad, demoliendo una casa de campo y muchos otros bienes (3, 21). Cambises tuvo motivos para hacer la guerra a los etíopes: pero en su furia vengadora condujo a sus hombres a una nefasta campaña que terminó en canibalismo (3, 20). Cuánto más sabio no fue Platón, que teniendo motivo de queja contra un esclavo encomendó el castigo a Espeusipo diciendo: «Estoy airado: haré más de lo que es adecuado y lo haré con placer. Evitemos que este esclavo esté a merced de quien se halla fuera de sí» (3, 12). La cólera, por justificada que esté, nos enfrenta con nuestra propia humanidad. Si sólo vemos ante nosotros una fiera repulsiva, no tendremos forma de garantizar que vayamos a tratarla como a un ser humano.

Examinemos de nuevo nuestro ejemplo de Norman Schwarzkopf. Parece ser ni más ni menos lo que Séneca tiene presente. En un sentido, está bien que Schwarzkopf, ante brutales escenas de tortura, se indigne y trate de transmitir esa indignación a su audiencia. Por otro lado, la indignación endurece al indignado contra el malhechor. Dice lo que de hecho dijo Schwarzkopf: esa gente no son realmente seres humanos, no tenemos por qué ser amables y respetuosos con ellos, podemos tratarlos como nos dé la gana. Y este endurecimiento contra un grupo es el primer paso en el camino que lleva a la brutalidad, a una ruptura de los «acuerdos humanos».

Vista desde este ángulo, la apelación estoica a abstenernos de la ira parece no tanto una manera de desentendernos de las necesidades humanas y de la importancia de la seguridad humana cuanto una estrategia para consolidar nuestros vínculos profundos con los semejantes, para preservar algo del natural comportamiento abierto y cariñoso hacia los demás, propio del niño, algo de la naturaleza en la que los seres humanos nacen antes de ver el mundo. Y de este modo podemos ver varios ejemplos de recomendaciones

estoicas —la de meditar sobre los males futuros, la de no dar excesiva importancia a las injurias, la de adoptar ante el malhechor la actitud propia del médico— no como estrategias de aislamiento y distanciamiento de los demás, sino como herramientas necesarias de una vida pública verdaderamente humana y amable. Así se explica, en mi opinión, la ambigua actitud de Séneca en este tratado frente a las cosas externas: no niega directamente su importancia; nunca ataca frontalmente las creencias populares según las cuales la familia y la ciudad poseen enorme importancia. Muestra, por otro lado, que una política consistente en un cierta relativización terapéutica de esa importancia es una sabia política, más coherente en el fondo que el fuerte apego respecto de otros fines con los que Novato, al ser un amante de lo humano, se identifica plenamente.

Un elemento central de la cólera es el corte radical que se produce entre la persona airada y el objeto de su ira. Al encolerizarme, me alzo contra el que me ha injuriado, disponiéndome a encontrar placer en su daño. Al hacer eso suelo pensar: «Este individuo está por debajo de mí», «Este individuo ha hecho algo que yo consideraría indigno de mí», e incluso, con Schwarzkopf: «Este individuo (a diferencia de mí) no es realmente humano». La cólera contiene de este modo, como dice Séneca, un amor y exaltación excesivos de uno mismo (2, 31). En nuestros ejemplos, un elemento decisivo de la cólera tanto de Calley como de Schwarzkopf es, a todas luces, una división del mundo en buenos y malos, una segmentación que exalta falazmente la virtud norteamericana y rebaja al enemigo extranjero. En consecuencia, un elemento central de la prescripción de Séneca a Novato es que debe recordarse continuamente a sí mismo que es capaz de incurrir en las faltas que reprueba en los demás. «Si deseamos ser jueces equitativos en todos los asuntos, de esto lo primero persuadámonos, que nadie de nosotros está sin culpa; de aquí, efectivamente, la mayor indignación proviene: “Nada he hecho mal” y “Nada he cometido”. ¡Ciertamente, nada confiesas!» (2, 28).

El juez imparcial examina las malas acciones de los demás a la vez que realiza un exigente escrutinio crítico de sí mismo, indagando las raíces del mal obrar tanto en él mismo como en los demás, considerándolo como un fenómeno a la vez generalizado y no derivado de una naturaleza mala en sí misma (2, 28, 30; 3, 12). Viendo el vicio como algo que tiene su propia historia causal y cuya cadena causal llega hasta uno mismo, diciendo a cada momento: «Esto también lo he cometido yo» (2, 28; véase 3, 26), el juez no se siente más a disgusto con la mala acción de otro que con la suya propia. Y, de hecho, otra ventaja de la actitud no colérica es que uno puede permanecer de buen talante respecto de sí mismo en lugar de indignarse contra la propia agresividad y violentarse con los propios deseos.

Llegamos aquí a la razón más profunda por la que el tratado de Séneca lleva progresivamente al interlocutor de ejemplos más lejanos y foráneos a ejemplos romanos recientes: por qué, en el libro III, se dedica tanto tiempo a dejar constancia de que la ira reside entre nosotros y los nuestros. Este argumento llega al clímax en 3, 36, donde Séneca se utiliza a sí mismo como *exemplum*, mostrándole a Novato una nueva forma de vida, basada en la autoinspección exigente y la amabilidad propia del médico para consigo mismo y los demás:

> Todos los sentidos han de ser dirigidos hacia la firmeza: por naturaleza son resistentes, si a ellos ceja en corromperlos el espíritu, el cual todos los días a rendir cuentas ha de ser convocado. Hacía esto Sextio, de suerte que, concluido el día, una vez que para su reposo nocturno se retiraba, preguntaba a su alma: «¿Qué maldad tuya hoy has curado? ¿A qué defecto hiciste frente? ¿En qué aspecto eres mejor?». Cejará la cólera y más comedido será el que sabe que cada día ante su juez ha de comparecer. Pues ¿hay algo más hermoso que esta costumbre de examinar toda la jornada? ¡Qué sueño viene tras el reconocimiento de sí mismo; cuán sereno, cuán profundo y relajado, cuando el espíritu es felicitado o reconvenido, escrutador de sí y censor secreto, ha conocido sus propios comportamientos! Me valgo de este privilegio y cada día mi causa pronuncio ante mí. Una vez que ha sido retirada de mi vista la luz y guarda silencio mi esposa, conocedora ella de mi hábito, toda mi jornada examino y mis comportamientos y mis palabras reconsidero; nada me escabullo yo, nada omito. En efecto, ¿en qué nada de mis extravíos voy a temer, cuando puedo decirme: «Mira, no lo hagas más, ahora te perdono»? (3, 36).

Sigue luego un amplio ejemplo de detallada autoconfrontación por el estilo, en el que Séneca hace gala a la vez de paciencia y del sentido de la pe-

culiaridad con los que el doctor de la mente o el alma se enfrenta a su tarea. [33]

En este notable pasaje descubrimos cómo se forja una nueva actitud ante el yo. Novato ya no tiene que considerarse a sí mismo como un simple agente, en el mundo externo, de la pugna por el honor y el éxito. Ha de pensar en sí mismo como una persona con profundos valores internos, una persona que permanece hasta cierto punto oculta a sus propios ojos hasta que enfoca sobre sus acciones y pensamientos la paciente luz de la razón médica. [34] Viendo la complejidad y labilidad de sus propios actos, viendo éstos como producto de una compleja trama de conexiones altamente específicas entre la bondad de la naturaleza, las circunstancias de la vida y las complicadas reacciones psicológicas que la vida provoca en la mente, aprenderá a ver también a los demás bajo esa luz, como personas cada uno de cuyos actos y pensamientos merece gran atención, como personas cuyos errores aparecen dentro de una complejísima historia y no simplemente de una naturaleza mala (véase también 3, 24); Novato moderará la indignación ante sus injusticias y redoblará su compromiso con la solidaridad humana y la ayuda mutua. [35] Por lo que respecta a grupos y naciones, los verá como compuestos de muchos yoes, cada uno de ellos con una compleja historia, con cada uno de los cuales, por lo que hace a su naturaleza básica, podría perfectamente haberse identificado. De modo que esta parte más privada del *De ira* resulta también extremadamente pública, fundamental en su prescripción de la actuación pública. En un mundo en el que los emperadores mutilan a sus enemigos, por pura diversión, mirar hacia uno mismo es un acto de público coraje y de humanidad.

VI

El alma del sabio estoico griego es un alma endurecida que se protege a sí misma de todos los impulsos que pudieran desviarla de la estrecha senda de la verdad y el deber. «Todos los sabios son serios» (austēroí [DL, 7, 117 =

SVF, III, 637]). Ellos «nunca permiten que su alma dé rienda suelta o se entregue a placer ni dolor alguno» (Clem., *Strom*., 7, 7 = *SVF*, III, 639). Y esa dureza los mantiene alejados de cualquier respuesta complaciente con los defectos de otro: el sabio no olvida a los que yerran y nunca renuncia al castigo exigido por la ley (Estobeo, 2, 7 = *SVF*, III, 640; véase DL, 7, 123 = *SVF*, III, 641). Juez implacable, hace exactamente lo que prescribe la justicia legal y rechaza la idea de epieíkeia: esto es, la idea de que uno podría renunciar al castigo estricto de resultas de una comprensión concreta del caso particular (*SVF*, III, 640).

Aquí nos encontramos, creo yo, con una profunda tensión que recorre la posición estoica griega. Por un lado, los estoicos están firmemente aferrados a la analogía entre el sabio tratamiento filosófico y la terapia médica; y aceptan, asimismo, la tesis aristotélica de que el buen tratamiento médico en ética es rigurosamente particular, dirigido a una comprensión a fondo de cada caso concreto. Por otro lado, la tradición aristotélica liga este modelo médico con una fuerte adhesión a la epieíkeia en la vida pública. De hecho, epieíkeia significa para Aristóteles tanto la rigurosa particularidad del buen juicio que va más allá de la generalidad de la ley como también una tendencia a mitigar el estricto castigo legal a la luz de un conocimiento causal del caso particular. Como dice Aristóteles, es «equitativo [epieikés] perdonar las cosas humanas» (*Rhet.*, 1374b10). [36] La conexión entre los dos significados de epieikés parece, de hecho, haber sido establecida por la analogía médica: pues si uno se enfrenta a un caso con la disposición, propia del médico, de prestar atención a sus rasgos particulares, es más probable que se interese por el futuro del malhechor como ser humano, que se fije en todos los factores atenuantes y que, en general, no recurra a todo el peso de la ley como medio de poner distancia entre uno mismo y el malhechor. [37]

Séneca, más coherente en este punto, según creo, que los estoicos griegos, deja que su adhesión a la forma médica de considerar los defectos humanos lo aleje del extremo rigor del sabio estoico y lo acerque a la tradición

aristotélica de la epieíkeia. Se considera aquí que la adhesión a la benignidad y la renuncia al juicio estricto es la única manera de evitar una constante y malsana irritación contra uno mismo y contra todos los seres humanos; y el particularismo inherente a la actitud médica se convierte en un rasgo estructural fundamental de la actitud del estoico para consigo mismo y los demás, en cuanto que un examen riguroso de las circunstancias, unido a un reconocimiento de la magnitud de los obstáculos que se oponen a la virtud, conduce a la indulgencia y a una actitud no colérica frente a los defectos. La cólera, como hemos visto, comporta una mentalidad «nosotros-ellos», que nos hace irritarnos ante un defecto y considerarnos, al mismo tiempo, por encima de él; raras veces reconoce la cólera que la misma falta se encuentra en uno mismo. El áspero rigor del estoico griego parece curiosamente, desde este punto de vista, un tipo de cólera: una actitud agresiva frente a los defectos y pasiones de los seres humanos, nacida de la exaltada esperanza de una virtud perfecta y sin tacha. La *clementia* senequiana no deja de juzgar el vicio: eso es algo en lo que se insiste constantemente tanto en *De clementia* como aquí. La clemencia no es la absolución. Pero, mirándose y mirando las circunstancias de la humanidad, uno llega a comprender cómo han podido suceder esas cosas. Y esa actitud comprensiva propia del médico conduce a la clemencia. [38]

La clemencia (*clementia*) se define incluso de tal manera que pone en evidencia su diferencia respecto del rigor estoico griego: pues es una «inclinación del alma a la benignidad en la imposición de castigos», y también «que se aparta de aquello que podría estar justamente determinado» (*Clero.*, 2, 3). El alma estoica griega, en cambio, nunca se pliega, nunca se aparta del rigor. Y, dado que lo contrario de la clemencia es la crueldad (2, 4) y la crueldad es un reflejo de la cólera, podemos decir también que la clemencia se opone a la vez tanto al rigor en la imposición de castigos como a la cólera, como si ese rigor estuviera, de hecho, en el corazón muy cerca de la có-

lera. Como dice Séneca: «Es una falta castigar plenamente una falta», *culpa est totam persequi culpara* (*Clero.*, 2, 7, fr.).

La política del *De ira* es una política de clemencia y gradualismo. Según los criterios del aristotelismo, las propuestas de Séneca, como muchas propuestas estoicas, son radicales: en efecto, le piden a Novato que renuncie a una parte fundamental de su moral tradicional, de la que Aristóteles hace sólo una crítica moderada. Por otro lado, las propuestas no olvidan la dificultad de introducir cambios radicales en la vida humana. Pues Séneca le recuerda a Novato que unas expectativas excesivamente elevadas y unas ambiciones utópicas son con demasiada frecuencia la manera más segura de acabar irritándose (3, 30, donde analiza el asesinato de César por sus compañeros). La esperanza de un cambio completo del ser humano y de la vida social humana puede haber sido la fuerza impulsora de las famosas obras utópicas radicales de la teoría política estoica, las *Politeiai* de Zenón y de Crisipo. Pues en esas obras se imaginaba, de hecho, una ciudad en que todos sus miembros eran virtuosos: y se imaginaba la supresión de muchas de las constricciones que la ausencia de virtud hace ahora necesarias en la vida humana.[39] El planteamiento de Séneca, más cauto y humano, insiste en que no podemos ni debemos esperar que el barco horadado de la vida humana se pueda rehacer por completo. En lugar de eso, taponamos las vías de agua y seguimos navegando en él lo mejor que podemos, trabajando pacientemente cada día por lograr pequeñas mejoras cotidianas,[40] sin incomodarnos ni desanimarnos si la tarea demuestra ser tan difícil como es habitualmente la vida humana. «De una paciente contribución es menester contra los males empedernidos y prolíficos, no para que cejen, sino para que no prevalezcan» (*Ir.*, 2, 10, 8). Como médicos de nosotros mismos, médicos de la vida humana, intentamos, simplemente, llenar el breve espacio de nuestros años de vida con todas las bondades que podamos y con el menor grado de irritación posible (incluida, de manera especial, la irritación contra la irritación misma).[41]

Séneca concluye su argumentación a favor de la clemencia recordándole simplemente a Novato que en la vida humana se dispone de un tiempo demasiado escaso como para malgastarlo con la ira:

> Ya nuestro aliento expiramos. Entretanto, mientras lo conduramos, mientras en medio de los humanos estamos, practiquemos el humanitarismo; para nadie ni temor ni peligro supongamos; perjuicios, ofensas, insultos, zarpazos, despreciémoslos y con un alma grande las efímeras contrariedades conllevemos: en lo que echamos la vista atrás, según dicen, y nos damos la vuelta, ya la muerte se nos hace presente (*Ir.*, 3, 43).

Aquí, la invitación a no ocuparse de los acontecimientos externos aparece en el argumento no como un medio para separar a Novato del mundo y romper sus lazos con los demás, sino como una estrategia en favor de la *humanitas*, eliminando los obstáculos que se interponen entre uno y sus conciudadanos. El distanciamiento respecto de las propias malas acciones es necesario para el logro de la clemencia; y la clemencia es, como en cierta ocasión dijo Nietzsche en tono senequiano, la «autosuperación de la justicia». [42]

¿Es la clemencia simplemente una estrategia para mantener el yo libre de irritación? ¿O se supone también que es la actitud correcta frente al autor de la injuria? La argumentación de Séneca empieza insistiendo en el primero de esos objetivos; pero hacia el final del *De ira*, y en la totalidad del *De clementia*, parece hacer suya también la segunda concepción. Es oportuno juzgar, censurar, demostrar la culpabilidad ante la ley; pero luego, en la aplicación de castigos, es oportuno pensar en el curso global de la vida humana y en el hecho de que aun los delitos más infames son el producto, no de un mal original, sino de una cadena de circunstancias psicológicas, sociales y naturales. Cuando uno ve todo eso, la clemencia ya no es simplemente prudente, sino justa. La epieíkeia como percepción correcta de la situación conduce a la epieíkeia como clemente mitigación. [43]

VII

El argumento de Séneca es poderoso; y, sin embargo, deja sin responder algunas preguntas inquietantes. En primer lugar, cualquier lector moderno del *De ira* y el *De clementia* se sorprenderá, probablemente, por el alto grado de castigo violento que se admite y recomienda en nombre de la clemencia. La defensa médica de la pena capital como un bien para la persona que se está muriendo suscita importantes cuestiones epicúreas: y su carácter forzado revela hasta qué punto está comprometido Séneca con el mantenimiento de la pena de muerte, aun cuando la lógica de su argumentación no parece justificarla. Por encima de eso descubrimos, anidando en el corazón de los *exempla* de benignidad, acciones que nos horrorizan por su crueldad. Así, por ejemplo, se elogia a Platón porque no golpeó a su esclavo en un momento de ira. Pero ¿qué es lo que *hizo* en lugar de eso? Se limitó a delegar la tarea de golpear al esclavo en el no airado Espeusipo (3, 12). Ni por un momento se le ocurrió preguntarse si los esclavos habían de ser golpeados. Otro tanto podríamos decir con respecto a la clemencia. Aquí el lector no tendrá más que cargar las tintas en las diferencias culturales, recordándose a sí mismo que el texto contiene también muchos ejemplos de clemencia que en su época debieron de parecer bastante radicales: la intervención de Augusto para librar a un esclavo del castigo, su moderado comportamiento con una persona que lo había insultado (3, 23, 40). Una vez más, sin embargo, esos actos parecen extraordinarios únicamente porque la moral pública es tan baja, porque los lectores de Séneca están tan acostumbrados a que los esclavos sean torturados y muertos, a que los emperadores decapiten a quienes los critican. Todo esto podría hacernos pensar que el gradualismo senequiano tiene unas miras más bien bajas y transige con, o incluso hace virtud de, muchas cosas que no habría que considerar aceptables. Su pesimismo general acerca de la conducta de los seres humanos y su estratégica recomendación de prepararse para lo peor a fin de evitar la sorpresa de la cólera cuando lo peor sobreviene ¿no son en cierto sentido hostiles al cultivo de la

humanidad, puesto que son preparaciones para tolerar lo peor del ser humano?

La respuesta de Séneca sería, creo, que el objetor ha malinterpretado, hasta cierto punto, el propósito del argumento. Sus estrategias de preparación para lo peor y de centrarse en la universal maldad de la vida humana no tienen por objeto insensibilizamos frente al mal, sino hacernos pacientes en la lucha contra el mal. Poner demasiado altas las propias expectativas, sea en política o en el amor, es una receta segura para la cólera y el cinismo cuando las cosas no salen bien. Armado con la visión estoica de los obstáculos que se oponen al bien, uno seguirá ayudando pacientemente a los seres humanos, no viendo en ellos seres bestiales y repulsivos, sino débiles y en lucha contra fuerzas casi insuperables. Y esto significa que uno no se encolerizará con ellos ni los mandará a paseo, sino que proseguirá el lento camino de la clemencia:

> ¿Pues qué si alguien se enfada con los que en la oscuridad dan poco seguros sus pasos? ¿Y qué, si alguien con los sordos que no oyen sus órdenes? ¿Y qué si con los niños, porque, apartada la vista de sus deberes, miran hacia los juegos y los entretenimientos intrascendentes de los de su edad? ¿Y qué si quieres enojarte contra aquéllos, porque tienen achaques, chochean, se cansan? (2, 10).

Lo que se está diciendo es que ver a los seres humanos desde este punto de vista médico es la mejor, quizá la única, alternativa a una furia que hipoteque toda otra preocupación humana.

Pero esto nos lleva a plantearnos la que quizá sea la cuestión más profunda de todas las suscitadas por la argumentación de Séneca. En efecto, ¿hasta qué punto el mal que se infligen los seres humanos unos a otros es algo de lo que valga la pena preocuparse? Y el estoico, después de todo, ¿no se aparta demasiado en el acto mismo de intentar no apartarse? Séneca sostiene que su estrategia cultiva la humanidad, permitiéndonos seguir profundamente interesados por el bien y el mal de los demás, sin reacciones que pudieran romper los vínculos de ese interés. Y a lo largo de toda su argumentación —de una manera que puede ser o no plenamente coherente con

el estoicismo ortodoxo— deja que los acontecimientos del mundo tengan verdadero peso e importancia. Admite que el asesinato de un padre, la violación de una madre, son cosas que tienen verdadera trascendencia y merecen una respuesta. Y está claro su deseo de que el interlocutor se horrorice ante los incidentes de crueldad que narra, considerándolos males de importancia. En este punto, la recomendación de no encolerizarse aparece, como he insinuado, más como una estrategia de benignidad que como una forma de quitar importancia al auténtico horror de los crímenes.

Y, sin embargo, al mismo tiempo el estoico no ha de comportarse como el soldado de Wiesel, reconociendo la importancia de los males de una manera que muestre su profunda implicación personal en los asuntos humanos. En lugar de ello, el estoico, a fin de evitar la ira por las razones que Séneca ha dado, debe cultivar lo que a veces parecerá una forma alarmante de distanciamiento, difícilmente compatible, se diría, con el pleno reconocimiento de los sufrimientos de las víctimas, los crímenes de los crueles. «Retírate algo más lejos y ríe», nos dice Séneca (3, 37). [44] Pero ¿qué pensaríamos del soldado de Wiesel, qué habría pensado el propio Wiesel niño, si el soldado hubiera entrado en el campamento de la muerte y se hubiera echado a reír? Sin duda —diríamos— se trata de alguien que, en su cuidadosa y deliberada *humanitas*, no pertenece plenamente a la raza humana, no participa de sus sufrimientos y alegrías. Una vez más, Séneca nos dice que la estrategia contra la cólera exige evitar deliberadamente el conocimiento: «No conviene verlo todo, oírlo todo. Muchas ofensas [*iniuriae*] nos pasarían inadvertidas, de las que bastantes no las sufre quien las ignora. ¿No quieres ser irascible? No seas curioso» (3, 11). [45] Aunque estamos tratando el tema de los campamentos de la muerte, este consejo nos recuerda estremecedoramente la conducta real de demasiadas personas en aquella época, que evitaron ciertamente la cólera, pero cuya falta de curiosidad les costó perder su humanidad. El objetivo de Séneca, conservar la simpatía por todos los seres humanos, puede valer la pena. Y puede muy bien tener razón en el sentido

de que los curiosos se arriesgan a hipotecar su humanidad de otra manera. Pero ¿puede ser realmente una solución dejar de intervenir en favor de otros porque uno ha evitado enterarse de su destino? Si Séneca quisiera decir simplemente que nada de eso tiene importancia, su posición, aunque objetable, sería al menos coherente. [46] Pero no está queriendo decir eso: desea defender el coraje público, el sacrificio y la *pietas*. ¿No socava entonces sus propios objetivos al abogar por la renuncia al conocimiento público?

Esta tensión en relación con el distanciamiento se manifiesta a lo largo de todo este texto de diversas formas; pero en ningún otro lugar con más claridad, creo, que en los pasajes del libro III donde Séneca examina la respuesta adecuada a los crímenes cometidos por un tirano contra la familia de uno. En el libro I, recordamos, se había dado especial importancia a esos casos como ejemplos en los que sería de gran trascendencia para una buena persona implicarse, perseguir al ofensor y hacer justicia al amor familiar. Nos sorprendería que eso pudiera realmente lograrse sin las creencias características de la cólera; y ahora, en el libro III, veremos a Séneca admitir que evitar la cólera, en tales casos, exige un grado de distanciamiento del hecho que parece objetable incluso para el propio Séneca. Una cosa es que Catón siga impávido cuando un individuo lo escarnece escupiéndole en el rostro (3, 38). Pero es algo muy distinto, creemos, que Pastor acuda a un banquete «con expresión en nada reprobatoria», tal como había ordenado Calígula, el mismo día en que éste había hecho matar a su hijo. Séneca se apresura a explicar y justificar este ejemplo de ausencia de cólera de un modo satisfactorio para nosotros: «¿Preguntas por qué? Tenía otro hijo» (2, 33). Renunciar a una respuesta que de otro modo sería adecuada es necesario para impedir una nueva atrocidad, una nueva pérdida. No tan sencilla, en cambio, ni para nosotros ni para el propio Séneca, resulta la historia de Prexaspes y Cambises, presentada en el libro III con la intención manifiesta de mostrar que es posible contener la ira incluso en las circunstancias más extremas.

> Al rey Cambises, dado en exceso al vino, Prexaspes, uno de sus íntimos, le prevenía que bebiera con más sobriedad, diciendo que era humillante la borrachera en un rey al que las miradas y los oídos de todos seguían. A esto repuso él: «Para que sepas cómo jamás voy a sobrepasarme, demostraré ahora que, tras beber, mis ojos y mis manos siguen en condiciones». Bebió luego con más generosidad que otras veces de copas muy capaces y, ya pesado y cargado, ordena al hijo de su reprensor que avance más allá del umbral y con la mano izquierda levantada por encima de la cabeza permanezca quieto. Tensó entonces su arco y atravesó el mismísimo corazón del muchacho (en efecto, había dicho que acertaría) y, abierto el pecho, mostró el dardo clavado en la misma víscera y mirando al padre preguntó si tenía firme su pulso. Y él dijo que Apolo no hubiera podido dispararlo más certeramente. ¡Que los dioses malogren a ese hombre [*di illum male perdant*], más esclavo por su carácter que por su condición! Fue encomiador de una conducta de la cual ya excesivo era ser espectador. Ocasión de halago juzgó el pecho de su hijo en dos partes abierto y el corazón palpitando al fondo de la herida. Debió hacerle una contrapropuesta acerca de su vanagloria y solicitarle un nuevo disparo para permitir al rey mostrar en el propio padre una mano tan certera. ¡Oh rey sanguinario! ¡Oh merecedor de que contra él se volvieran los arcos de todos los suyos! Aunque hayamos maldito [*execrati*] a éste que sus convites despide con suplicios y ejecuciones, con todo, más criminalmente aquel tiro fue ensalzado que lanzado. Veremos cómo debió comportarse un padre, permaneciendo al lado del cadáver de su hijo y de aquel despojo del cual había sido testigo y causa: esto, acerca de lo que ahora se está tratando, demuestra que la ira puede ser suprimida. No maldijo al rey, ni siquiera profirió palabra alguna de infortunado, siendo así que veía traspasado su corazón, al igual que el de su hijo (3, 14).

Y para que no creamos que las peculiaridades de este pasaje son un caso aislado y atípico en el texto de Séneca, añade a continuación de esta historia otra muy semejante, de complejidad parecida:

> No dudo de que Harpago insinuara algo parecido también a su-rey, que lo era de los persas. Ofendido con él, le sirvió sus hijos en banquete y luego le preguntó si le complacía el condimentado; después, cuando lo vio suficientemente harto de sus males mandó que le sirvieran las cabezas y le preguntó qué le parecía aquella diversión. No le faltaron al desdichado palabras, no se le cosió la boca. «En presencia de un rey —dijo— toda cena es placentera.» ¿Qué consiguió con esta adulación? Que no fuera agasajado con el resto. No prohíbo a un padre condenar el comportamiento de un rey, no prohíbo buscar un castigo proporcionado a tal monstruosidad [*tam truci portento*], mas esto entretanto coligo, que también la cólera, originada de males descomunales, puede ser escondida y constreñirse con palabras contrarias a ella (3, 15).

En estas dos historias vemos a Séneca debatiéndose con las tensiones de su propia posición. Es patente que estas historias se traen a colación para demostrar que es posible ocultar la cólera. Y el consejo oficial de esta parte del texto es que uno debe efectivamente actuar así, incluso ante grandes males que no pueden dejar de provocar algún sentimiento de ira. (Obsérvese que Séneca no duda nunca seriamente de que un padre *sentirá* ira en su in-

terior en ocasiones así, y ni siquiera trata de insinuar que estaría bien no sentirla.) En el libro III hay unos cuantos ejemplos de personas que se evitan problemas políticos por abstenerse de dar muestras de ira; y esto se supone una cosa buena. Pero Séneca no puede aceptar plenamente su propia recomendación. No puede realmente decir que aquellos padres hicieron bien en distanciarse de la situación hasta ese extremo, de responder positivamente a la petición de adulación como si ello no tuviera realmente importancia. Él mismo muestra cuán convencido está de que esos incidentes tienen importancia, tanto en el tono dramático de su lenguaje como en la vehemencia de la condena de Cambises y del rey persa, condena que emplea palabras de gran indignación (*di illum male perdant*, *execrati*, *truci portento*, etc.). Y, de manera muy significativa, considera que Prexaspes, en su deferente manera de ahogar la cólera, es todavía peor que Cambises, más digno incluso de ser castigado por los dioses. Ya no en actitud de amable doctor, Séneca desea el mal al malhechor: *di male perdant* está muy lejos de ser una respuesta terapéutica. Como el soldado de Wiesel, Séneca se ve aquí forzado a maldecir lo que ve, pidiendo a los dioses que castiguen el servilismo del hombre, su indiferencia ante el corazón todavía palpitante de su hijo.

¿Qué debería entonces hacer un padre en semejantes circunstancias? Séneca nos ha apuntado un respuesta a esa pregunta. Si una vida de distanciamiento es en determinadas circunstancias demasiado vil, si una vida de indignación, por otro lado, es perniciosa para la propia *humanitas*, ¿qué remedio ofrece el presente texto para los que viven en tiempos en que no ver la monstruosidad es propio de esclavos? La respuesta aparece poco después de la historia de Harpago.

> No conllevaremos tan triste calabozo, no nos animaremos a soportar los caprichos de los carniceros: mostraremos en medio de toda servidumbre el camino abierto hacia la libertad. Si un alma está enferma y por su defecto es desgraciada, a ella le es lícito acabar sus miserias con ella misma. Se lo diría también a aquel que cedió ante el rey que con flechas hería los pechos de sus amigos y a aquel otro cuyo señor sacia con las entrañas de los hijos a los padres: «¿Qué lamentas, loco? ¿Qué esperas, que te vengue un enemigo por el exterminio de tu gente o que un rey desde

> lontananza, poderoso, acuda volando? A donde quiera que mires, allí está el final de tus males. ¿Ves aquel paraje con precipicios? Por ahí se baja hasta la libertad. ¿Ves aquel mar, aquel río, aquel pozo? La libertad mora allá en su fondo. ¿Ves aquel árbol esmirriado, requemado, estéril? Pende de él la libertad. ¿Ves tu cuello, tu garganta, tu corazón? Son escapatorias de la servidumbre. ¿Te descubro expedientes demasiado onerosos para ti y que exigen mucho coraje y temple? ¿Buscas cuál es el camino hacia la libertad? Cualquier vena que haya en tu cuerpo» (3, 15).

Séneca recurre aquí a una tradición estoica relacionada con el suicidio. [47] No es mi intención examinar aquí esa tradición de manera exhaustiva, o si las creencias que subyacen en esa tradición a la decisión de poner fin a la propia vida son o no plenamente compatibles con otras doctrinas estoicas relativas a la carencia de valor de las cosas externas. Creo que de hecho aquí se le presentan graves problemas a cualquier estoico. Pero el que me interesa es Séneca y el modo como el consejo de suicidarse brota de una determinada tensión en su argumentación. Por un lado, no desea que la persona que vive bajo un régimen sanguinario y tiránico lleve una vida entregada a la cólera. Por otro lado, se ve forzado a reconocer que una respuesta distanciada y blanda es, en algunas circunstancias extremas, repulsivamente servil. Su primer instinto, al aconsejar al desolado padre, era incitarle a algo muy parecido a la resistencia airada: pues le dijo que respondiera solicitando un segundo disparo del arco del tirano. Pero ahora, manteniendo su idea de que la cólera no es nunca necesaria, le ofrece una alternativa diferente e insiste en que, sin esa respuesta extrema, su vida será la de quien vive uncido a una triste cuadrilla de esclavos encadenados. Ambos caminos hacia la muerte llevan a idéntico resultado; la diferencia crucial parece ser que el suicidio preserva la *humanitas* de la corrupción, cosa que la resistencia airada no hace.

Nos preguntamos, sin embargo, si Séneca no da demasiada importancia a un ideal de pureza e integridad que es, si uno lo examina bien, más que un tanto egocéntrico. Porque la persona que reacciona ante la tiranía arrojándose a un pozo no hace nada por los demás, y protege su devoción por lo humano al precio de una egoísta ausencia de devoción. El soldado de Wiesel, el ejército aliado de liberación entero, podría haber ido directamente a arro-

jarse al mar del Norte: pero ¿qué habría pasado entonces con Wiesel niño y las víctimas de su raza? Aun cuando es probable que un acto de resistencia acabe con la muerte de uno, ese acto puede lograr algo en favor de la humanidad. Y aunque así no sea, su mera existencia es toda una declaración en favor de la justicia social, algo que el suicidio, incluso en su versión estoica, no me parece que pueda hacer.

Lo que vemos, además, es que esa estrategia de pureza acaba siendo, incluso con arreglo al criterio estoico, un fracaso. Pues el suicidio no muestra, no puede en absoluto mostrar, que el mundo y lo que en él ocurre no importa. En el acto mismo de optar por el suicidio, el estoico se declara tan afectado por el mundo y por sus males como la persona colérica. Pues juzga que la *condicio humanae vitae* (obsérvese la repetición de esta expresión en la historia de Prexaspes) importa, en este caso, realmente demasiado, que con algunas cosas no es posible convivir, que nos hieren demasiado como para continuar viviendo. Al juzgar así ha concedido que, para no ser un esclavo, ha de vivir en el mundo como un ser humano y ser *de* ese mundo, hondamente atribulado por asesinatos de niños y vergonzosas órdenes de tiranos, con el corazón atravesado por la flecha que se llevó la vida de su hijo. Y obsérvese que, en realidad, las creencias características de ese suicidio son efectivamente una clase de ira: pues entre ellas está el juicio de que se ha cometido una grave injusticia y también el juicio de que debería ser castigada. La única diferencia es que el suicidio rehúsa, por impotencia o por un prurito de pureza, participar personalmente en el castigo: pero también sabe que la vida con ese tirano es una vida de una bajeza repulsiva y se preocupa tanto de esas cosas externas que castiga al tirano de la manera que cree más eficaz: escamoteando al tirano el placer de matarlo a él.

En la mayor parte de esta obra Séneca ha tratado de describir una vida de suave y paciente entrega a lo humano, en la que un cierto distanciamiento protege al agente de la dureza y la crueldad. Ahora, al enfrentarse a los acontecimientos extremos de su propia época, deja que se haga palpable su

propia ambigüedad acerca de la respuesta correcta que hay que dar a la injusticia. La conclusión oficial es que siempre es posible evitar la cólera, bien mediante el tranquilo distanciamiento, bien mediante el suicidio. Pero entre las vueltas y revueltas del texto se encuentra un mensaje bastante más complejo. Pues «Retírate algo más lejos y ríe» y «No veas demasiado» difícilmente será el consejo que dará Séneca cuando la suerte esté echada en una caso extremo de amor familiar o de honor. Esas cosas importan y es de esclavos no dejar que importen. Con resistencia airada o con la cuasi cólera propia del suicidio, se enfrenta a ellas, con las maldiciones en la punta de la lengua, más como el soldado de Wiesel que como su propio héroe apático.

La importancia de este pasaje para el pensamiento de Séneca queda reforzada por nuestro conocimiento de que él se aplicó su propio consejo. Años más tarde, cuando las cosas bajo el reinado de Nerón se pudieron demasiado difíciles y su consejo resultó inútil, no se excusó, al modo de Prexaspes, delante del airado emperador. De hecho, al principio intentó la resistencia política: estuvo implicado en la conspiración de Pisón. Cuando la conspiración fracasó y el emperador lo acusó, no intentó eludir la acusación mediante la obsequiosidad. En vez de eso escribió una carta que, aunque moderada, ofrecía resistencia al negarse a la adulación: «Pues —comenta el historiador Tácito— su espíritu no caía fácilmente en la adulación. Y nadie sabía eso mejor que Nerón, que había tenido más experiencia de la libertad de Séneca que de su servilismo» (*Annales*, 15, 61). Y con el coraje y la dignidad de su propia muerte castigó al emperador, escamoteándole el placer de contemplar su propio sufrimiento y humillación. [48] Tanto si lo llamamos cólera como si no, era una cierta condición de plena implicación en los asuntos humanos. Abrió sus venas; pero al ser un anciano la sangre no fluyó con rapidez. Por consiguiente siguió adelante con su obra. «Ni siquiera en sus últimos momentos le faltó la elocuencia. Llamó a unos escribas y dictó bastante, lo cual, como está publicado en sus obras escogidas, no me preocuparé de adaptar» (15, 63). [49]

De este modo, Séneca logró quizá reunir en un solo bloque coherente todas las complejas tensiones de su posición filosófica: reaccionar contra la tiranía con coraje y cuasi cólera y, sin embargo, cultivar la *humanitas* redactando, hasta el final, escritos que expresan la compasión propia del médico. Aun cuando miraba en derredor, la muerte pendía, de hecho, sobre él.

He hablado de la cólera y su ausencia en el contexto público. Pero Nikidion podría aceptar el complejo argumento estoico sobre la importancia de evitar la ira en esta esfera, aunque creyendo a la vez que deberíamos mantener nuestros amores particulares y permitirnos, en tales casos, una mayor implicación en el mundo. (No es ninguna coincidencia que los casos que muestran los límites del distanciamiento de Séneca sean muertes de niños.) Nikidion podría recordar que al sabio estoico le está permitido, hasta cierto punto, enamorarse (*SVF*, III, 650-653; véase el cap. 12, n. 627). Y podría muy bien preguntarse qué es ese amor y si los estoicos podrían permitir las pasiones profundas de un érōs no reeducado, con los conflictos y sufrimientos que aquéllas podrían entrañar. Tampoco a esta pregunta y a sus más profundas complejidades psicológicas es ajeno Séneca.

Capítulo 12

SERPIENTES EN EL ALMA: UNA LECTURA DE LA *MEDEA* DE SÉNECA

¡Oh lecho de mujer, lleno de agitación, cuántos males has acarreado ya a los mortales!

Eurípides, *Medea*, 1290-1292

Deja de desear a tu marido y no dejará de suceder nada de lo que deseas.

Epicteto [dirigiéndose a Medea], *Disc*., 2, 17, 22

El hombre sabio debe amar a su esposa deliberada, no apasionadamente. Controla el impulso libidinoso y no se deja arrastrar de cabeza al contacto carnal.

Séneca, *Sobre el matrimonio* [fragmento]

La locura te sobrevendrá también.

Casandra, en Séneca, *Agamenón*, 1012

I

Imagina, primero, el final, representado en tu mente como lo habría sido para el auditorio de los dramas recitados de Séneca: ella aparece sobre el empinado tejado del palacio. El hombre que ama levanta la vista hacia ella. La ve aparecer erguida (995), radiante y enardecida, envuelta en la roja luz de su abuelo el Sol.[1] (Ella había envuelto a la indefensa prometida de aquél en una capa que devoró su carne en medio de llamas serpenteantes [818-819].) Ella no morirá a causa de esa luz. El fuego es su patrimonio, al igual que las serpientes son sus parientes. Ella lo conmina a seguirla con sus desorbitados ojos (1020), sabiendo, acaso, que nunca su belleza le ha reportado mayor ventaja. Él es testigo de un triunfo. Es el triunfo del amor. Y los inocentes miembros exangües de los hijos son arrojados por los aires, como última «ofrenda votiva» (1020) de la pasión.

Es también la pasión de él. Pues aunque el coro prefiere absolverlo, describiéndolo como alguien que «abrazar solía a su feroz esposa sin quererlo [temeroso] sus manos» (103-104),[2] Jasón sabe, o debería saber, que las cosas son algo diferentes. Sólo un instante antes, en un desesperado intento por salvar al último hijo, apelaba a ella en nombre del deseo que los unía y los une. «Por el común destierro», clama. (Por amor robaron al padre y mataron al hermano de ella.) «Por nuestro tálamo, que nunca profané con traiciones» (1002-1003), dice, insistiendo en que su vida amorosa ha transcurrido solamente con ella y no con la virtuosa persona que acaba de morir. La respuesta de ella reconoce que han estado íntimamente unidos hasta hace muy poco (aun cuando él estaba contrayendo matrimonio con una decorosa virgen, cuyo cuerpo sólo las artes de ella han logrado violar); incluso, de hecho, mientras ella estaba evocando «toda casta de sierpes» (705) para librarse de su rival. Pues Medea considera posible que esté todavía embarazada de él. Propone, por ello, un simple experimento ginecológico para verificar los hechos y, llegado el caso, corregirlos:

> Por si aún en mi seno [*matre*][3] se ocultan prendas [*pignus*] tuyas, he de meter la espada, sacándolas con ella (1012-1013).

Ella no está sugiriendo la posibilidad de perforar su abdomen; se siente demasiado victoriosa y resentida como para autolesionarse. No, furiosa por saber que él ha estado en ella, que podría incluso estar en ella aún, enloquecida de sólo pensar que una parte de él (de su amor) pueda estar alojada en su propio cuerpo, alimentándose de él, replica con el deseo de que una mortal penetración vaginal, que perfore donde él perforó, neutralice la penetración de él con una controlada y dirigida únicamente por ella; una que, eliminando de su cuerpo la excrecencia tumoral del amor, restablezca en ella una sana autosuficiencia. «La doncellez robada —grita exultante— me volvió con el reino. […] ¡Oh día alegre, día de boda!» (984-986). Casada con su propia agresión, firmemente sellada contra todo daño externo. Tanto él como ella se han proyectado en el incierto mundo. Ambos han valorado cosas inseguras. Ahora ella lo apuñala a él en el cuerpo de su hijo vivo (véase 550); él la apuñala a ella introduciéndole la semilla de un posible hijo futuro, una prenda de érōs, prenda que sólo es posible rescatar por la violencia. Ninguno de los dos conserva la integridad; ninguno se libra del dolor; ninguno se libra del mal.

Y entonces, surcando el aire diáfano, viene por ella un carro tirado por dos escamosas serpientes aladas (1023-1025). «Así suelo fugarme», exclama, tomando las riendas (1022). «Me abre camino el cielo.» Auriga y serpientes se elevan por los aires. Con los ojos hinchados por el llanto, él la mira, llorando por su esposa, por sus hijos, por todo lo que él ha amado y ella ha matado. Llorando también, si es lo bastante sincero, por los crímenes que han cometido juntos, por la pasión que él ha sentido y siente. «Vete por las alturas del éter soberano —exclama él por última vez—, probando que no hay dioses en la región que cruzas» (1026-1027).

¿Qué tiene que ver con nosotros esta horrible pesadilla? La tesis de Séneca es que esta historia de crimen y violación es nuestra historia: la historia de toda persona que ama. O, más bien, que ninguna persona que ame

puede garantizar con seguridad que ella o él no llegará a este extremo. El aristotélico sostiene que podemos sentir amor apasionado y ser, sin embargo, personas virtuosas y de conducta correcta: que de la persona virtuosa se puede esperar que ame al tipo de persona adecuado de la manera adecuada, en el momento adecuado, manteniendo el equilibrio adecuado con sus demás actos y obligaciones. [4] El problema de Medea no es un problema amoroso *per se*, sino de un amor inadecuado, desmesurado. La persona virtuosa puede evitar este problema. Las mujeres del coro en la *Medea* de Eurípides, que sistemáticamente tratan a su heroína como un ser anormal, condenado a pasar por el destino que corresponde a una naturaleza demasiado intensa, hacen suya esta reconfortante reflexión:

> Las pasiones excesivas, cuando sobrevienen, no traen buena fama ni virtud a los hombres. Pero si Afrodita llega del modo adecuado en el momento adecuado, no hay dios tan placentero como ella (627-631). [5]

Séneca nos dice claramente que esa distinción es vana. No hay ninguna pasión erótica de la que quepa confiar que va a detenerse antes de llegar al exceso. Esa misma manera de ocuparse de un objeto externo incontrolado instaura el descontrol en el alma: en el alma de Medea, fuerte y heroica; en la de Jasón, dividida (como la mayoría de las almas) entre el amor a la pasión y el temor a la moral.

Una vez más, el aristotélico nos dice que podemos sentir amor y, sin embargo, librarnos de la crueldad y la furia criminal. El coro de Eurípides ruega a Afrodita que no provoque hostilidad ni agresividad, sino que «honre los lechos sin disensión» (639-640). La persona aristotélicamente virtuosa es amable, no propensa a la venganza (*EN*, IV, 5, esp. 1126a1-3). La argumentación de Séneca nos dirá que también esto es una plegaria huera. Dada la naturaleza de las creencias en que se fundamentan las pasiones, y las contingencias de la vida, uno no puede nunca garantizar con toda seguridad que el amor no dé origen al crimen. Pues el amor puede topar con un impedimento; alguien puede combatirlo, oponerse a él o perjudicarlo. Y entonces

el amor mismo —la propia valoración exaltada de su objeto— proporciona a la furia su alimento más apropiado. *Veniet et vobis furor.*

Por último, el aristotélico afirma que uno puede conservar un margen aceptable de integridad personal en el amor. Uno puede desarrollar afectos apasionados y, sin embargo, verse a sí mismo como capaz de autogobernarse, ver su yo personal intacto. Séneca argumentará que también esto es salirse por la tangente. El amor mismo es un peligroso orificio abierto en el yo, a través del cual es casi imposible que el mundo no lance un golpe doloroso y demoledor. La vida de pasión está continuamente abriendo brechas a ataques externos, una vida en que fragmentos del yo se escapan al mundo exterior y fragmentos del mundo se adentran peligrosamente en las entrañas del yo; forma de vida descrita con bastante aproximación mediante las imágenes de la violación corporal, la implosión y la explosión; de la penetración sexual y del embarazo no deseado.

Este drama examina esos argumentos y sus mutuas conexiones. Al hacerlo, nos muestra el perfil de la vida de pasión y su característica concepción del yo; y, en contraste con ello, la estructura de la autosuficiencia estoica, vista como cura de una vida semejante. Afirma ser nuestra historia; afirmación que hay que juzgar en conexión con la afirmación estoica de que la acción básica susceptible de evaluación no es un movimiento en el mundo exterior, sino un movimiento en el mundo del corazón, un movimiento de pensamiento, deseo, apetito. El drama afirma, pues, que ninguno de nosotros, si amamos, podemos contener el deseo de matar; y que este deseo es en sí mismo un crimen. El alma erótica del *Fedro* platónico, inspirada por el deseo de su amado, se eleva hacia la verdad y el conocimiento en un carro alado conducido por un auriga y tirado por dos poderosos caballos. El amor apasionado crea un bello movimiento armonioso, así como el noble carácter del caballo que representa las emociones del alma se asocia con la razón dándole a ésta nuevo poder motivacional y cognitivo.[6] El carro alado de Séneca (ausente en Eurípides, pero con un papel destacado en este drama)

nos revela, según el autor, la verdadera naturaleza de lo erótico: el agente humano es arrastrado hacia el calor y el fuego por dos serpientes escamosas, cuyos movimientos sinuosos e innobles imitan los de los cuerpos de los dos amantes poseídos por la pasión, cuya silenciosa ferocidad destructiva es emblemática del deseo destructivo propio de la pasión.

Este tipo de argumentos contra el aristotelismo pueden encontrarse también en las obras estoicas en prosa; pero reciben una elaboración particularmente poderosa y vívida en la trama y el lenguaje de la presente tragedia. Y los estoicos, a diferencia de otras escuelas helenísticas, tienen en gran estima la tragedia, a la que dan importancia cognitiva, [7] argumentando que con frecuencia es capaz de poner de manifiesto la importancia humana de un argumento filosófico más claramente que la escritura en prosa. Cleantes defiende el valor filosófico de la poesía mediante una imagen sorprendente: «De la misma manera que nuestro soplo produce un sonido más claro y compacto cuando la trompeta, al hacerlo pasar por el reducido espacio de un largo tubo, lo difunde, al fin, por un orificio más ancho, así hacen también más claros y compactos nuestros pensamientos las imperiosas leyes del verso» (Séneca, *Ep.*, 108, 10). Al ser más estricta y condensada, la poesía puede representarle gráficamente al alma vacilante los peligros y crímenes del amor, hurgando en sus simpatías latentes y sus tácitas ambivalencias, confrontándola con una historia de culpa que no puede dejar de reconocer como propia. Epicteto sostiene que, entre las formas literarias, la tragedia es la más adecuada para argumentar contra las pasiones: «¿Qué otra cosa son las tragedias sino los padecimientos, contados en verso, de hombres que admiraban lo exterior?» (*Disc.*, 1, 4, 26). Y aún: «Mira cómo surge una tragedia cuando a hombres insensatos les pasan cosas corrientes» (2, 16, 31). Semejantes poemas pueden endurecer nuestras almas mostrando de manera irresistible las consecuencias de la vida volcada a lo exterior.

En el espíritu de la terapia estoica, acudo a la *Medea* de Séneca en busca de una clara expresión de los argumentos estoicos más poderosos y menos

circulares contra la pasión; en busca de un argumento capaz de arrastrar al corazón a realizar un escrutinio implacable de sus propios compromisos. Tras presentar la trama de la pieza y sus temas centrales, dedicaré algún tiempo a examinar la caracterización de la pasión en la obra, sosteniendo que de hecho se ajusta a la concepción de Crisipo a la vez que la desarrolla. Examinaré luego cómo el tratamiento que hace Séneca de la historia de Medea utiliza el argumento de la integridad y los dos argumentos del exceso. Examinaré la caracterización que hace la obra del yo audaz de la pasión y del yo cerrado de la autosuficiencia estoica. Finalmente, preguntaré a quién pueden convencer esos argumentos y cómo podría replicar a ellos alguien que estuviera apegado al amor (cómo, de hecho, la ambigüedad propia de Séneca esboza ya una réplica). Y esto me llevará a algunas reflexiones conclusivas acerca de los límites de la posición aristotélica; acerca de los modos como el amor exige efectivamente que el amante vaya más allá de los dioses de la moral.

El autoexamen exigido por este drama es una tarea capaz de desquiciar a cualquiera. Se nos pide que nos enfrentemos a nuestros sentimientos más profundos y veamos cómo contienen el constante riesgo de caída en el caos y la maldad. Séneca elige una manera violenta y frontal de aproximarnos a ese conocimiento.[8] Arroja ante nosotros el repulsivo espectáculo y dice: todo esto eres tú y lo tuyo. Tengo la impresión de que no aceptaremos el reto terapéutico de esta obra mientras no aceptemos también el reto de su estilo. Eso quiere decir, creo, que el intérprete ha de buscar, en sí mismo y en sus interlocutores, la misma inmediatez, la misma rudeza, la misma voluntad de enfrentarse a lo horrible, y hacer que los demás se le enfrenten, que exige y ejemplifica el drama de Séneca. Esa inmediatez no es autoexplicativa: precisa de comentario filosófico. Pero debe darse, o nos habremos privado de algunas de las posibilidades de comprensión que el drama pone a nuestra disposición.

II

Ella tiene razón: sin embargo, hace cosas monstruosas. Desde los primeros versos de la obra se hace hincapié en esta ambigüedad. Medea apela, en primer lugar, a los dioses del matrimonio legítimo; a Juno Lucina, guardiana del tálamo nupcial, protectora de los partos (1-2); y a todos los dioses en cuyo nombre le hizo Jasón juramentos de fidelidad. Luego, con «acentos lúgubres» (12), su cólera invoca a un grupo de deidades más oscuras: «Caos sombrío de la noche eterna, reinos opuestos al celeste imperio, manes despiadados» (9-10). Por último, con un grito en el que la exigencia de justicia es inseparable del gusto por la venganza, llama a las Furias:

> ¡Venid, venid, oh diosas vengadoras del crimen! ¡Venid con la espantosa cabellera formada de serpientes, trayendo en vuestras manos ensangrentadas la negra tea, igual que, en otro tiempo, vinisteis pavorosas a mis bodas! ¡Dad a la nueva esposa muerte, y al suegro, y a la real estirpe! (13-18).

No podemos evitar sentir la justicia de su cólera. Invoca a las Furias porque tiene derecho a hacerlo. Ha amado a Jasón duradera y lealmente. Se ha arriesgado por él; ha sacrificado hogar y familia; incluso ha cometido delitos. Han vivido juntos durante años; le ha dado hijos legítimos. Y ahora él traiciona sus juramentos, su legítimo matrimonio, su esposa, por el lecho de una mujer más joven, rica y bien relacionada. Bien podrían las Furias presentarse con una antorcha negra y sangrienta en esa fiesta de bodas. Como ella dice, es *fas* [9] —legítimo y justo— invocar terribles castigos para esa unión.

Y, sin embargo, no podemos evitar tampoco percibir la vesania de su venganza, especialmente lo horrible de su invocación de los poderes infernales contra la nueva novia de Jasón, cuyo único crimen era recibir los desleales afectos de Jasón. Las Furias provocan por sí mismas esta doble reacción. Pues, tal como se las presenta, son legítimas vengadoras de una falta real; sin embargo, son también violentas y temibles. Llevan su negrura y sus serpientes al alma de quien, con justicia o sin ella, las invoca. [10] Más ade-

lante, cuando invoca a toda la estirpe de las serpientes para que le den el veneno que va a usar contra Creúsa, Medea misma se vuelve semejante a esas Furias, cuando, suelto el pelo, doblegado el cuello y sacudiendo la cabeza, invoca una vez más a Hécate (800-801).

Esta mezcolanza de justificación y horror es esencial en la trama de Séneca (de hecho, en varias de sus tramas). Sus heroínas no son de entrada criminales, se vuelven criminales por amor. Sus tragedias hacen desfilar ante nosotros una serie de esposas amantes abandonadas en la edad madura por maridos oportunistas: habitualmente, por una mujer más joven, a veces, por dinero, siempre, con insensible desprecio de los largos años de servicio de la esposa. El intenso y constante amor de la esposa provoca entonces una erupción que lleva a la tragedia (habitualmente, mediante una acción criminal de la esposa contra la rival, el marido o ambos). Deyanira, Fedra, Clitemnestra, Medea: conduciéndonos una y otra vez a través de variantes de la misma trama, obsesivamente reelaboradas, Séneca nos obliga a ver que quien ama correcta, lealmente, quien realmente entiende qué es valorar el compromiso con un objeto externo, quedará más deshecho por una pérdida. Que precisamente porque esas mujeres se preocupan de verdad por el objeto externo, empeñan en él todo su ser, por eso enloquecen de pena y cólera. Séneca nos muestra que una traición que venga de fuera, aunque sin falta alguna por parte de la mujer, puede con todo provocar la aparición del mal en el alma de la mujer. Y exponiendo la suerte de la esposa ya mayor, el fracaso de un matrimonio de larga duración, nos recuerda que, al ser la estructura de la pasión erótica tal como es, esas traiciones y esas pérdidas suelen afectar a personas que albergan la pasión en sus vidas.

Medea vive esta historia general de traición y desvarío. Pero se diferencia de otras heroínas senequianas en su fortaleza y grandeza de espíritu. Sabemos que los estoicos sentían un interés poco habitual por su historia. Se dice que Crisipo copió la casi totalidad de la pieza de Eurípides en una de sus obras. [11] Aunque sus críticos lo acusaron de hacerlo para inflar la lista

de sus escritos, podemos suponer alguna motivación más sólida. Epicteto, que venera a Crisipo por encima de todos los demás escritores estoicos y conoce a fondo su obra, nos da una explicación de su propio interés por Medea que muy bien puede proceder del mismo Crisipo. Medea, según nos dice (2, 27, 19) es un ejemplo de persona de «naturaleza excepcional» que ha tenido la desgracia de apegarse a cosas externas. Tenemos aquí un espíritu de gran poder y fuerza; la magnitud de su venganza nos muestra, dice, que ella tiene «la impresión exacta de lo que significa para alguien no obtener lo que desea» (2, 27, 20). En otras palabras, vive la vida aristotélica lo mejor que puede, con un espíritu de gran fuerza y una comprensión adecuada del valor de sus compromisos. Es un buen caso de virtud aristotélica. De hecho, y por la misma razón, constituye una excelente materia prima para la Estoa. [12] Medea exhibe los elementos de la virtud que forman un terreno común a las dos escuelas: firmeza en la decisión, grandeza de alma, [13] inteligencia, espíritu, un adecuado sentido del valor de las cosas. Lo malo es que posee los valores equivocados. Si observamos cómo se ve conducida a sus acciones monstruosas a pesar de su valía, por un simple error al juzgar el valor de un solo hombre, y vemos con qué facilidad podría, en cambio, haber sido una figura estoica destacada, habremos comprendido con mucha mayor claridad las diferencias existentes entre las dos concepciones de la virtud. Y podemos entonces comprender que los delitos que la gente comete por amor no tienen por qué ser el resultado de un defecto propio del amor o de la virtud aristotélica; son también posibilidades de optar por lo mejor —y quizá más por lo mejor que por lo peor— en este universo de preciosos bienes inseguros. «La desdichada —dice Epicteto— anda equivocada sobre lo más importante y se ha vuelto una víbora en vez de un ser humano» (*Disc.*, 1, 28, 8-9).

El tratamiento que Séneca da a Medea, creo yo, es de este tipo, pues la muestra como sagaz, fuerte, regia, sincera. En los cantos corales la relaciona con los grandes exploradores y héroes del pasado: con Orfeo, Hércules,

Meleagro y otros. Hace que sus parlamentos expresen cabalmente la ofensa que se le ha hecho y la determinación de su espíritu orgulloso de responder a la calamidad de un modo apropiado. «Puede privar la suerte de riquezas; ¡pero de ánimo, nunca!» (176): declaración que evoca toda una tradición de heroísmo estoico. Ella ve sus actos criminales tal como los ve Epicteto, es decir, como respuestas apropiadas, correctas incluso en cierto sentido, a su pérdida: «Alma mía, sé constante. No quede en las tinieblas tu valor sepultado» (976-977, inmediatamente antes de matar a sus hijos). Y por encima de todo, Séneca la caracteriza como alguien que comprende cuán profundamente su propia virtud, su personalidad, se identifica con cosas exteriores; de tal manera que, injuriada y avasallada por la fortuna, ya no es ella misma. Sólo puede volver a ser Medea mediante una venganza que elimine el obstáculo. «Medea», la llama la nodriza al verla sufrir. «Llegaré a ser Medea», responde ella (171). Y cuando, al rechazar todos sus delitos anteriores como insignificantes, concibe una gran acción que la ayude a soportar el peso de su pena, puede decir: «¡Ahora soy Medea! Creció mi ingenio en males» (910). En medio del sufrimiento ha llegado a entender lo que significa perder lo que desea y, por consiguiente, ha comprendido lo que es ella misma y lo que representa. Al final, arrojando a los hijos asesinados, le grita a él: «¿Conoces [reconoces] a tu esposa [*coniugem agnoscis tuam*]?» (1021). Varios pasajes relacionan su nombre, mediante aliteraciones, con otras palabras; la lista revela una naturaleza a medio camino entre la grandeza y la monstruosidad. Tenemos *monstrum*, *maius*, *mare*, *malum*, *magnum*, *immane.* La grandeza y el mal parecen vinculados de manera más que accidental. El estoico aprecia a Medea por su grandeza: le gustaría enseñarle a tener esa grandeza sin maldad. Epicteto piensa que ello es posible; Séneca, como veremos, tiene una opinión más matizada.

III

Para leer este drama como una relación de argumentos éticos estoicos, [14] hemos de empezar por establecer que su representación de las pasiones es ciertamente estoica. Y de hecho, si Nikidion tuviera que utilizar esta obra como un repertorio de ejemplos ilustrativos de la teoría de Crisipo, estaría ricamente aprovisionada.

Como ya hemos visto, las emociones de Medea —amor, pena, cólera— entrañan fundamentalmente la atribución de un alto valor a objetos y situaciones externos. Su amor por Jasón, por su hijos, por su poder y posición social, son otros tantos resortes de su acción. Esto queda claramente expresado en el retrato de Jasón, quien considera a sus hijos «motivo de mi vida, alivio de mi pecho abrasado en congojas. Antes aguantaría ser privado del aire, de la luz y de mis miembros» (547-549). Este juicio es, por supuesto, la base de su pena subsiguiente. Como dice Medea cuando lo oye: «¡Ya cayó! Ya sé por dónde debo herirle» (550).

Pero todo esto es común a todos los pensadores antiguos que trataron sobre la pasión; necesitamos algo más para demostrar las credenciales crisípeas del drama. Y podemos lograrlo. De hecho, la identidad entre emoción y creencia o juicio está fuertemente subrayada. Las pasiones de Medea no se muestran como viniendo de alguna parte de su carácter contrapuesta a la parte racional, sede del juicio. Son inclinaciones de su pensamiento o juicio mismos (o de su personalidad entera, que se concibe instalada en la parte racional). [15] Cuando la nodriza la insta a mantener ocultos sus malos deseos, ella responde: «Es el dolor ligero si puede por consejos gobernarse y esconderse. No suelen permanecer ocultos grandes males» (155-156). El pesar se describe como una entidad capaz de deliberación, de elección entre esconderse o no; no es algo que esté en una determinada relación con el pensamiento, sino una forma de pensamiento. Más adelante, ella habla de su «ánimo fiero» que «planes urde dentro de mí» (917-918).

También el conflicto se muestra al modo crisípeo: no como la contienda entre fuerzas opuestas, sino como una oscilación o fluctuación de la perso-

nalidad entera. El ejemplo más notable de este enfoque se encuentra en la larga deliberación de Medea en 893 y sigs. Primero incita a su alma a la cólera, recordándose a sí misma las ofensas de Jasón (893-909). Una vez que ha hecho plenamente suyo el juicio de que se la ha injuriado, se declara identificada con su cólera: *Medea nunc sum* (910). A partir de ahí la cólera le muestra el camino: el golpe final de la venganza ha de ser la muerte de sus hijos. Pero pensar en ellos hace que su corazón cambie de rumbo. «Mi alma se horroriza. Yertos están mis miembros. Mi pecho se estremece. Se han calmado mis iras. Ha vencido la madre las furias de la esposa [*mater-que tota*, *coniuge expulsa*, *redit*]» (928). Medea expresa todo su horror ante el asesinato de unos niños. Entonces vuelve la idea de que son los hijos de Jasón. A partir de aquí las oscilaciones se hacen vertiginosas:

> ¡Perezcan! ¡No son míos! ¡Que perezcan! … ¡Son míos! [16] ¡Y de nada culpables! ¡Lo sé: son inocentes! ¡También lo fue mi hermano!… Alma mía, ¿por qué titubeas [*titubas*]? ¿Por qué corren mis lágrimas y, ora aquí, ora allá [*nunc huc*, *nunc illuc*], me arrastran el amor y la ira? Una doble marea me arrebata en mil dudas. Cuando los fieros vientos se hacen guerras crueles, los mares se levantan con encontradas olas y las revueltas aguas hierven. No de otro modo mi corazón fluctúa [*fluctuatur*]. La ira ahuyenta al amor, y el amor a la ira. ¡Cede al amor, oh dolor!

La oscilación continúa. Medea abraza a sus hijos amados. Entonces la oleada de cólera vuelve con la idea de la ofensa de Jasón. «Nuevamente se encona la herida de mi pecho. Hierve el odio en mi sangre. Mueve la antigua Erinia mis manos renuentes… ¡Ira, sí, ya te sigo!» (951-953).

Esto no es simplemente una maravillosa descripción de un profundo tormento; es también un argumento convincente a favor de la intuitiva justeza de la concepción crisípea. La profundidad del conflicto de Medea se aprecia en el hecho de que es, precisamente, una oscilación entre dos posiciones de la mente y el corazón, cada una de las cuales representa una manera de ver Medea el mundo y a sus hijos en él. Por un momento le parecen inefablemente adorables y maravillosos: por ser inocentes, por ser especiales, por ser suyos. Al momento siguiente la irritan como partes de su padre e instrumentos para herir a éste. Toda su alma se ve zarandeada de un lado para

otro; se balancea, se inclina, ora acá, ora allá. En otras dos escenas de deliberación, el *nunc huc*, *nunc illuc* del coro se ejecuta literalmente, al igual que los vaivenes físicos de Medea imitan las oscilaciones del alma. Ella «corre de un lado a otro», con frenético movimiento (385); «igual que una tigresa rastrea furiosa buscando a sus hijos» (862863). Quedamos convencidos de que el conflicto de Medea es grave precisamente porque toda su alma se ve arrastrada por la riada; lo que aquí tiene lugar es una lucha de la razón acerca de qué es lo que hay que considerar más importante. La exposición es intuitivamente muy convincente; es también demasiado enfática en su referencia a la concepción de Crisipo como para ser accidental.

Pero lo que es más extraño y llamativo todavía, así como nuestra prueba más concluyente de los orígenes crisípeos de esta obra, es su descripción de las relaciones entre las pasiones. Para cualquiera que lea este drama íntegramente por primera vez, nada resulta más chocante y sorprendente que la manera en que los nombres de las diferentes pasiones se reemplazan unos a otros —de manera impredecible, indiscriminada, casi como si fueran sinónimos—, como si los personajes mismos no supieran exactamente qué emoción están sintiendo o contemplando. Jasón describe así a Medea: «He aquí que me ha visto y ha saltado furiosa. Centellean sus ojos de dolor y de odio» (445-446). Más adelante, en el pasaje que hemos examinado hace un momento, Medea dice de sus propios sentimientos: «La ira ahuyenta al amor, y el amor a la ira. ¡Cede al amor, oh dolor!» (943-944). En ambos pasajes la palabra «dolor» aparece donde debiéramos esperar «ira»; o, mejor, la ira y el dolor están tan próximos, tan entremezclados, que lo que primero se manifiesta como una cosa, un segundo más tarde se manifiesta como otra. [17] El traductor para la colección Loeb, F. J. Miller, perplejo, traduce *dolor* en el segundo pasaje por *wrath* [«ira»]. Pero semejantes pasajes (que en absoluto son raros en los dramas de Séneca) [18] no tienen por qué ser regularizados. Pues no es de extrañar que el amor, la cólera y el pesar estén así de próximos si los estoicos tienen razón en su concepción de lo que son

las pasiones. El amor apasionado de Medea, su cólera y su pesar son por igual idénticos a los juicios que atribuyen un alto e irreemplazable valor a Jasón. Difieren sólo en el contenido preciso de la proposición. Su pesar se centra en el hecho de que ha perdido al hombre amado; la cólera, en el hecho de que éste se ha marchado porque ha traicionado sus juramentos y la ha abandonado a ella; el amor, simplemente, en el valor a él atribuido. No es de extrañar, en la situación de Medea, que esos juicios estén unos cerca de los otros en el corazón.

Lo que vemos al mirarla es que una condición básica —la de atribuir tanta importancia a ese inestable ser externo— adopta naturalmente una multiplicidad caleidoscópica, a medida que pasa por los distintos juicios que forman parte de su condición. La nodriza lo describe muy bien:

> Su rostro encendido arranca hondos suspiros a su pecho. Grita. Riega sus ojos con abundante llanto. Sonríe. Expresa juntas mil contrarias pasiones. Detiénese de pronto. Prorrumpe en amenazas, arde en odio. Se queja, da gemidos. ¿Dónde irá con su estrago la tormenta que se fragua en su pecho? ¿En quién descargará sus amenazas? ¿Dónde irán a quebrarse las violencias de estas hinchadas olas? Su furia se desborda (387-392).

El alma enamorada se ha proyectado en el mundo superando sus propios límites. Se hincha como una ola que puede romper ahora por el lado del gozo, después por el mortífero lado del pesar. (Y su gozo puede estar motivado por el pensamiento del crimen.) Una vez que ella se interesa tanto por ese hombre, no hay pasión en la que no caiga. El paso del pesar al amor, de la cólera a la alegría, difícilmente dependen de ella, sino que residen en él, en el poder que ella le ha dado sobre su vida y su pensamiento. (En efecto, la única forma como ella puede pasar del pesar al gozo sin ayuda de él es cometer varios asesinatos.) Y lo que el drama afirma es que otro tanto es verdad de la relación entre amor y cólera. Si Jasón y Creúsa actúan de tal manera que amenazan lo que Medea más valora en el mundo, la misma adhesión de su alma al amor se transformará directamente en furia y odio.

He dicho que estos puntos son otros tantos indicios de la presencia de doctrinas estoicas. He dicho también que me parecen convincentes y au-

ténticos desde el punto de vista psicológico. Hay aquí demasiada utilización concreta de ideas estoicas para que se trate de una mera coincidencia, especialmente teniendo en cuenta que nuestro autor es un filósofo estoico. Pero el drama no es un simple panfleto o manual, ni Séneca está simplemente cultivando una idea de boquilla. La verosimilitud y la fuerza de esta pieza dramática es el resultado del trabajo de alguien que ha encontrado en la doctrina estoica una manera de ver auténticamente la vida humana.

IV

Hasta aquí la descripción de la pasión. Ahora hemos de ver cómo usa Séneca esta psicología para construir una argumentación contra el amor; argumentación que podría convencer incluso a un aristotélico, anteriormente convencido de su alto valor. He argumentado en el capítulo 10 que uno podría aceptar el análisis y la caracterización estoicos de la pasión sin aceptar los argumentos en favor de su extirpación (si bien el análisis ayuda a mostrar que la extirpación es posible y convencernos de que es necesaria). Séneca ha aceptado el análisis; también se sirve con fuerza de la argumentación en favor de la extirpación, elaborando los más poderosos argumentos estoicos antiaristotélicos.

Ningún aristotélico convencido que lea el drama senequiano se dejará persuadir de que el amor de Medea es simplemente un error de juicio, una aceptación de creencias falsas acerca de Jasón. Séneca no ha apoyado su argumentación en la falsedad (y el capítulo 10 nos ha mostrado que esto es sensato). Efectivamente, a fin de persuadir al lector de que el argumento es imparcial, si algo ha tratado de mostrar, ha sido que Jasón es una figura más atractiva de lo que era en Eurípides. Al hacer hincapié en que su motivación era un sincero amor por sus hijos y un temor por su seguridad, no la codicia ni la insensibilidad, Séneca lo dota de una nueva humanidad y dignidad. Tanto en ese punto como en los continuos recordatorios de su heroísmo y fortaleza pasados, vemos una figura creíblemente digna de Medea y de sus

juicios, digna del amoroso deseo de ella respecto de la vida de él: «Viva Jasón, si puede volver a ser, como antes lo fue, mío. Mas, si esto no es posible […], también viva, y conserve el regalo que le hice» (140-141). De hecho, como ya hemos dado a entender, Jasón es una figura que nos invita en muchos sentidos a identificarnos con él. Como la mayoría de los lectores, es un ser dividido entre dos lealtades. Por un lado, demuestra ser sensible a la moral y al respeto de las leyes morales, sentimientos que Medea pierde cada vez más. Sus parlamentos primero y último versan sobre los dioses de la moral (431 y sigs., 1026-1027). Habla de la vergüenza moral (504), de la lealtad (*fides*, 1003), de un deseo de discutir razonablemente y poner fin a la cólera (537, 558-559). Es un ser moral que se encoge (o así, al menos, lo ve el coro) ante la pasión feroz de Medea (102-104). Por otro lado, es un héroe y, como tal, se le asocia reiteradamente con érōs y *audacia*, con audaces hazañas que tuvieron a Medea como digna recompensa (364), pues desafían a las leyes de la naturaleza. En ambos aspectos, Jasón se gana la simpatía del lector; nos dejamos convencer tanto por su naturaleza erótica como por su preocupación moral; y sentimos en nosotros esa misma duplicidad de lealtades. [19]

Séneca concede, pues, que se trata de un caso de amor auténtico, no de una ilusión o distorsión. Pero aquí su argumento no ha hecho más que comenzar. En efecto, los tres argumentos no circulares contra Aristóteles son elaborados aquí con gran sutileza. Si los estudiamos en el orden en que los presentó el capítulo 10, hemos de recordar que mucha de la fuerza del drama deriva de la manera como están entrelazados.

Tenemos primero, en toda la obra, abundantes pruebas del doloroso y enervante sentimiento creado por la pasión. El amor, la cólera y el pesar se describen una y otra vez como movimientos de gran violencia, más poderosos que «las voraces llamas o el viento hinchado» (579 y sigs.). Esa violencia de movimientos provoca en el alma un estado de debilidad e inestabilidad. Dicha debilidad se hace evidente sobre todo en el caso de Jasón, quien

desde su primera aparición ha perdido claramente el vigor y la intensidad de sus días heroicos. Es un hombre exhausto, consumido, quemado: «Cedo agobiado por los males», exclama (518). Y lo mismo ocurre con su esposa. Medea, desde el primer momento en que sale a escena, está enervada, suspirando por «el vigor antiguo» de su espíritu (41-42). [20] Se siente arrastrada de acá para allá de un modo que no comprende: «Incierta, ardiente en ira, busco en todas direcciones» (123-124). Cabalga sobre una ola; nadie sabe adónde irá a romper (392). Ante todo, siente una pasividad agónica; está «arrebatada por una cruel pasión» (850-851), no sabe «qué planes urde dentro mi ánimo fiero» (917-918); «sí, ya te sigo», le dice a su ira (953). Pasajes como éstos demuestran que la experiencia de la emoción es turbadora y terrible para la persona que, al modo aristotélico, aprecia la razón práctica, la planificación y el control. ¿Cómo puede una figura con ese dominio, con esa capacidad para la virtud heroica, soportar el hecho de estar a merced de fuerzas como ésas, azotada su alma por el viento?

La repetida insinuación de que las pasiones pueden actuar por debajo del nivel de la conciencia da profundidad al argumento de Séneca contra Aristóteles; pues ¿acaso la experiencia de una vida en la que las cosas más importantes se deciden en un nivel al que el agente no tiene apenas acceso puede ser otra cosa que un tormento para quien trate de llevar una vida «en conformidad con la razón práctica»? Aristóteles ha admitido las emociones en la buena vida sin comprender cómo actúan, sin comprender cuán escasa es su transparencia (sin comprender, por consiguiente, cuánta pasividad introducen en la vida que les da cabida). El estoico, por otro lado, se vigila a sí mismo «como a un enemigo al acecho» (Epicteto, *Ench.*, 48, 3); en efecto, su celo por la perfección moral, juntamente con su creencia en la pertinencia moral del pensamiento y el deseo, significa que no puede permitirse bajar la guardia del escrutinio moral ni por un momento. [21]

Esto nos lleva directamente al argumento de la integridad. Medea, como buena heroína estoica, valora el dominio de sí; define su personalidad con

arreglo a ciertos fines y actividades que son muy importantes para ella y considera un menoscabo de su personalidad que esa esfera sea invadida o controlada por otra persona. Pero también ama. Y toda persona que ama abre en las murallas del yo un hueco a través del cual puede penetrar el mundo. Las tragedias de Séneca están llenas de imágenes de pérdida de la integridad corporal, imágenes en las que, a través de los amores y necesidades de un agente, hay porciones del mundo externo que penetran en el yo para ejercer allí un incontrolado poder distorsionador. [22] Tiestes, víctima de la venganza de Atreo, devora a sus hijos y descubre en sus propias entrañas una horrible sustancia que es y no es propia de él y él mismo:

> ¿Qué es este tumulto que agita mis entrañas [*viscera*]*?* ¿Qué es lo que acaba de estremecerse ahí dentro? Siento una carga que no puedo llevar y mi pecho gime con un gemido que no es mío [*meumque gemitu non meo pectus gemit*] (999-1001).

Sus límites han sido invadidos por las consecuencias del érōs y la cólera. La trabazón entre las palabras que emplea Séneca (*meum* [...] *non meo*) nos muestra la horrible confusión entre el yo y el no-yo que esos apegos traen consigo. Edipo, que podría haber tenido una vida tranquila si no hubiera matado en un arrebato de cólera, si no hubiera sentido una pasión erótica, descubre su crimen y siente que debe penetrar en su interior para arrancar los ojos en los que han vivido esas pasiones: penetra (*scrutatur*) en sus ojos con los «dedos curvados» (965), arrancándolos desde «lo más profundo de sus raíces» (968). En un lenguaje inequívocamente cargado con las imágenes de la penetración sexual de la mujer de cuyo vientre nació, desgarra «los huecos y vacíos escondrijos», con su «mano bien adentro». En las *Phoenissae* va aún más lejos: pretende llegar más allá del ojo, al cerebro mismo: «Ahora hunde tu mano en el cerebro; consuma tu muerte en aquella parte en que yo empecé a morir» (180-181). El deseo es tan profundo en su interior que sólo un ataque a muerte contra su propio cerebro puede restablecer su autosuficiencia. Las invasiones y corrupciones del yo que acom-

pañan a la pasión pueden corregirse únicamente mediante nuevas violaciones. El deseo es el principio de la muerte del yo.

En *Medea* vemos esas notables imágenes viscerales elaboradas con coherencia y con fuerza. El lenguaje de Séneca, mucho más gráficamente físico que el de la tragedia griega, nos recuerda que una vida entregada al amor no puede evitar tener huecos. Y una vez que se abre un hueco, queda, como dice Medea, «un espacio abierto a la herida» (550). Más adelante, la espada de Medea penetra efectivamente en el cuerpo del hijo que aún vive; al mismo tiempo penetra también en Jasón. «Aquí, donde me repudias, he de clavar el hierro, donde más duela» (1006). Por su lado, como hemos visto, el amor sexual que aún siente ella por Jasón se siente como un embarazo no deseado; su deseo es arrancarlo, destruir la parte de él que crece en su interior. Su imagen del éxito es la fantasía de la virginidad restaurada.

La violencia de Séneca nos obliga a abordar la cuestión de la integridad de un modo que no sería posible para ningún tranquilo didactismo. Pues nos recuerda el sentimiento físico de la pasión y el dolor, de cómo nos sentimos golpeados por el mundo externo de manera totalmente física, como una penetración en nuestro espacio corporal privado. Golpeados, pues, cuando las cosas van mal, por un dolor que procede del mundo pero habita en nuestro interior y que posee, por tanto, un enorme poder de dislocación y mutilación. ¿Puede el aristotélico —o cualquiera de nosotros— soportar esto? Y Séneca hace algo más. Al enseñarnos la violenta respuesta de esos personajes a la violación de su integridad corporal, establece una conexión entre ese argumento y el argumento del exceso que, por lo que sé, no aparece en ningún texto estoico en prosa.

El argumento procede más o menos así. La persona que lleva una vida aristotélica valora las pasiones y sus objetos; también valora su propia integridad personal, el verse libre de cualquier invasión o violación. Puesto que valora la integridad, responderá a cualquier violación con ira —lógicamente, dada su concepción del valor— y con algún intento de eliminar el estí-

mulo externo invasor para volver las cosas a su sitio. El amor produce casi inevitablemente heridas; de modo que el amor llevará a la ira y a reaccionar con un intento de erradicar la causa del desorden, restableciendo las fronteras del yo. Pero esos intentos son casi siempre violentos. Comportan extirpar lo que es ajeno a uno, atacando la raíz del dolor. Y además pueden también ser contraproducentes. Pues el amor, reaccionando como cólera, se dedica a sellar las heridas o huecos que hacen posible el amor. Así que, en último término, lo único que obtenemos es el yo sellado que el estoico ha tenido desde el principio; sólo que el camino que lleva a ese yo ha de pasar por la violencia. La virginidad, una vez perdida, sólo se puede restaurar con la espada. Si miras con los ojos abiertos del amor, debes cegarte a ti mismo para eliminar el mal que ha entrado en ti. Una vez que el universo del alma ha sido violado, sólo puede restablecerse mediante una campaña en sentido contrario que altere el universo entero. «Soy capaz de asaltar el mismo cielo y reducir a escombros todo el orbe» (424-425), dice Medea.

Al aristotélico le gusta imaginarse a sí mismo como alguien que vive en equilibrio estable gracias a su buen carácter, que se esfuerza con constancia por realizar acciones virtuosas. Séneca argumenta que, si las pasiones y los compromisos en que aquéllas se apoyan permanecen en nuestra vida, ésta no puede tener constancia. Por el contrario, se moverá en una peligrosa oscilación entre la absorta pasividad y el violento rechazo de la penetración de los bienes externos; entre una piel desnuda y sangrante y un duro tejido lleno de cicatrices, entre la violación y el aborto violento, entre ser mutilado y mutilar.

Y para que no pensemos que la reacción pasional, una vez despertada, puede moderarse o suavizarse, Séneca satura el drama con pruebas de los excesos de la pasión. Sólo un ligero pesar, nos ha dicho Medea, puede ser gobernado por la razón (155); puesto que ella ha amado intensamente, no conocerá la moderación ni la mesura (*modum*) en el odio (397-398). «Cuán arduo es el dominio de un corazón airado», dice en un lenguaje que recuer-

da a Crisipo (203-204). La nodriza, observándola, la describe así: «¡Con qué furores crece su dolor, que se inflama por sí mismo!» (671-672).

Dos imágenes recurrentes a lo largo de toda la obra dejan clara la idea crisípea: la imagen del freno y la de la ola. La sexualidad de Medea, ha dicho el coro, es «desenfrenada». [23] Más adelante se da cuenta de que ello entraña un exceso equivalente de reacción colérica: «Medea no sabe poner freno al odio, ponerlo al amor» (866-867). Y en la gran oda en la que el coro compara la cólera del amor despechado con las más violentas fuerzas naturales concluye: «Ciega es la llama que el furor aviva; ni admite leyes ni tolera frenos» (591-592). Si la imagen del freno hace hincapié en la ardiente velocidad y fuerza de las pasiones, la ola resalta la inexorabilidad de su violencia una vez que ésta se ha desatado. La ola romperá, sin duda (392), su loca pasión «desborda» (*exundat*, 392). El coro añade a las imágenes de agua imágenes de fuego, viento y lluvia torrencial (579 y sigs.).

Hemos visto cómo el drama pone juntas las diferentes pasiones; hemos visto cómo la versión senequiana del argumento de la integridad las junta todavía más. Hemos visto los excesos de Medea. Séneca completa su argumentación mostrando que —tal como podíamos esperar a estas alturas— los excesos de la pasión son excesos mixtos. Lo que hemos visto aquí es un amor que, sin dejar de serlo, se ha vuelto mortífero. «CA dónde encamina sus rápidos pasos la fiera bacante arrebatada por una cruel pasión [*praeceps amore saevo*]?», se pregunta el coro (849-851). Medea misma hace una afirmación aún más paradójica. Hablando del pasado, del asesinato de su propio hermano, dice: «A todos estos crímenes no me movió la ira [*irata feci*]. Es el amor infeliz el que se ensaña [*saevit infelix amor*]» (135-136). El texto ha sido con frecuencia enmendado por críticos perplejos ante la conjunción de amor y ferocidad. [24] En realidad, el contraste es deliberado.

Más adelante, el coro generaliza la idea en un pasaje al que ya hemos hecho referencia:

> No son temibles las voraces llamas, ni el viento hinchado, ni el silbante dardo, cuanto las iras [*ardet et odit*] de la fiera esposa que es repudiada; [...] Ciega es la llama que el furor aviva; ni admite leyes ni tolera frenos (579 y sigs.).

En tales pasajes se nos presenta un amor que se torna violento en sí mismo. La cólera es sólo un estímulo. La fuerza primaria del frenesí procede del amor mismo, infelizmente reprimido. El amor no es una pasión suave y amable (o no sólo eso, pues no hemos de olvidar el deseo de Medea por el bien de Jasón); es la más fuerte manifestación de violencia en la naturaleza, un fuego que arde ora para nuestra admiración, ora para nuestro terror. La diferencia depende de la fortuna; nosotros somos sujetos pasivos frente a él. Ni podemos tampoco, si nos entregamos una sola vez a su llama, impedir en modo alguno que consuma a terceros inocentes. Conocemos ahora la razón última por la que el aristotélico no puede decir: «Dejaré entrar el amor en mi vida pero me libraré de la mortífera furia». Es que el amor mismo es furia que mata.

V

Podemos abordar ahora la imagen central del drama: la serpiente. Las serpientes son, desde el comienzo de la pieza, los emblemas de Medea, de su amor y de los crímenes de su amor. Las vemos primero retorciéndose en los cabellos de las Furias, que, tras haber vengado contra Medea sus anteriores crímenes de amor, se preparan ahora para ayudarla en la destrucción de su rival Creúsa (13 y sigs.). Su imaginación pinta una venganza reptiliana: «Las heridas, la muerte, el esparcir los miembros del cadáver» (47-48). Y (como es frecuente en la poesía latina) la imagen de la serpiente se asocia con la de la llama: similares por lo súbito de su mortal ataque, por su forma fluida y flexible. La destrucción de Corinto será obra de las llamas; y testimonio de ello será el abuelo de Medea, el Sol (28 y sigs.). Más adelante en la obra, tal como hemos visto, Medea misma se convierte en una ménade o bacante con el cuello como de serpiente y el cabello desmelenado (752 y

sigs., 800-801). El episodio central del drama es la larga escena del encantamiento, en que Medea invoca a todas las serpientes de la tierra y del cielo. Feroces, poderosas, proyectando sus lenguas bífidas y ondulando sus espiras, abandonan los escondrijos al sonido de los cantos de Medea y se congregan para ejecutar la voluntad de su feroz pasión. De sus cuerpos extrae ella los venenos que contienen «ocultas semillas de fuego» (832). Éstos devoran los órganos vitales de Creúsa a medida que «la serpenteante llama quema sus huesos hasta la médula» (818-819). Al final del drama, tras ser perseguida por las airadas Furias de su hermano, que blanden látigos hechos de serpientes (958-961), escapa gracias a la ayuda de otras serpientes. El carro tirado por serpientes que la lleva hacia el Sol es, como hemos visto, el irónico sucedáneo que Séneca ofrece de la sugerente y hermosa imagen del *Fedro*.

Pero ¿qué son aquí las serpientes? Hemos dicho que representan su amor, su cólera, la cólera de su amor: su ciclo de pasión, crimen y retribución, su triunfo final. Pero ¿cómo lo representan? ¿Qué nos dice la imagen de la serpiente —o la imagen dual de la serpiente y la llama— acerca de la opinión que tiene Séneca de ese amor? Las serpientes son una fuente inspiradora de imágenes en toda la poesía latina, tal como mostró Bernard Knox en su artículo clásico «The Serpent and the Flame».[25] Y Séneca explora muchas de las asociaciones tradicionales: la ferocidad de las serpientes, su silencioso poder mortal, la oculta naturaleza de la amenaza que representan para la vida inocente.[26] (El coro nos dice que ni siquiera Idmón, que conocía bien el destino, pudo prevenirse del súbito mordisco de una serpiente en las arenas de Libia.) Las serpientes son sinuosas e indirectas en su movimiento; surgen de su escondrijo y atacan a su víctima de golpe, proyectando su lengua hacia delante. Son un símbolo muy apropiado de la pasión erótica, tal como el drama de Séneca la describe. Tres siglos más tarde, Agustín de Hipona nos explicará por qué el diablo, para llevar el pecado al Jardín del Edén, eligió la serpiente como forma corpórea: «Porque, al ser capaz de

deslizarse y moverse con tortuosas ondulaciones, era idónea para tal propósito» (*Civ. Dei*, 14, 11); su propósito era, obviamente, despertar el deseo sexual en los habitantes del Jardín, hasta entonces virtuosos y regidos por la voluntad. La serpiente es la forma idónea para la amenaza que el deseo erótico plantea a la voluntad y la moral.[27] Es lógico que el poema de Lucano describa la serpiente como el más mortal enemigo del héroe estoico Catón, cuando en el notable «catálogo de las serpientes» enumera los peligros que corrió Catón en el desierto.

En nuestra obra, Séneca, mucho más explícito que Virgilio o Lucano, juega con las asociaciones sexuales de la serpiente, tanto hembra como macho. Al transformar a Medea en una serpiente, asocia la serpiente con el cabello femenino y con su retorcido movimiento. Y en el gran catálogo de.serpientes de la escena del encantamiento nos recuerda que la serpiente es también un emblema del poder sexual del varón. Al hacer su serpentina ofrenda a Hécate, Medea incluye los «miembros del rebelde Tifeo, que hizo guerra a los reinos de Júpiter» (773-774). F. J. Miller traduce *membra* por «miembros de serpiente». Y de hecho, si consultamos al mitógrafo Apolodoro (fuente digna de confianza para Séneca en éste y otros pasajes), encontramos esos miembros descritos como sigue: «Y de sus muslos crecían larguísimas serpientes, cuyas espiras, estirándose en todas direcciones hacia su cabeza, silbaban con gran fuerza» (1, 6, 3 y sigs.). Así, en el momento en que ella prepara el asesinato de su rival, se ve acosada, como en un sueño o alucinación, por la imagen del poder erótico de Jasón, que ella describe como maravilloso y peligroso al mismo tiempo, asociado con la fuerza mítica y con la culpa, que se rebela violentamente contra los dioses de la moral. A Hécate le ofrece esos miembros.

Hasta cierto punto, pues, Séneca es fiel a la tradición estoica en su caracterización de la serpiente (y, con ella, del amor) como algo inseguro, violento, letal, el más mortal enemigo de la virtud y el orden. La mayoría de las serpientes que aparecen en los catálogos son peligrosos enemigos de los

dioses y los héroes. La lucha contra la Hidra fue el más arduo de los trabajos de Heracles; Pitón osó atacar a Apolo y Diana cuando aún eran inocentes criaturas en el vientre de su madre (prefigurando así el imaginario aborto de Medea); Tifeo atacó al propio Zeus. Y sin embargo, cuando leemos este catálogo, tenemos la impresión de que las serpientes del drama no son de aquella horrible estirpe que amenazaba al Catón de Lucano en el desierto. Allí, las viles propiedades de cada variedad de serpiente reciben una descripción naturalista independiente y las vemos cobrar vida con todo realismo como auténticos animales ruines, sin ningún poder o función superior. Aquí, en cambio, las serpientes adquieren un poder mítico y cuasi divino; poseen asimismo una belleza que no podemos en absoluto despreciar. La magia de Medea, actuando con y por medio de serpientes, ha sido capaz de cambiar las leyes de la naturaleza, alterar el curso de las estaciones, reordenar los cielos. No ha creado el caos, sino un contraorden. Y las serpientes que responden a sus cantos no son bestias bajas o vulgares: «Ha llegado la hora —grita— de intentar algo grande que supere la astucia de un vulgar maleficio» (692-693).

En los versos que siguen invoca a las serpientes del cielo y del mito ancestral: la constelación de la Serpiente, que se enrosca entre las dos Osas; el inmenso poder del Serpentario; la osadía de Pitón; las cabezas de serpiente de la Hidra, cercenadas por Hércules, «que se renuevan con su propia muerte» (*succisa serpens caede se reparans sua*, 702); y finalmente, la serpiente que guardaba el Vellocino de Oro. La presencia de estas serpientes de leyenda nos da a entender que el poder de érōs no es un mal insignificante, sino un poder cósmico ancestral, una fuerza divina relacionada con la regeneración y el nacimiento, así como con la muerte y la matanza. (Knox encuentra esta misma ambigüedad en las imágenes de Virgilio.) [28] Es, podríamos decir, una fuerza que surge de un anticosmos situado fuera, pero tan poderoso como el cosmos de los dioses, un cosmos que exige nuestra reverencia así como nuestro temor. Es la imagen de érōs que encontramos, de

hecho, en la *Medea* de Eurípides, y, de manera memorable, en la *Antígona* de Sófocles, donde érōs, aunque capaz de inspirar injusticia, «está sentado, desde el principio de las cosas, junto a las grandes leyes del derecho» (797-800).

Podríamos en este punto pensar que Séneca está simplemente recordándonos la antigüedad y el poder de la irracionalidad y los males que la acompañan, diciéndonos que esa monstruosidad opone continuos y poderosos obstáculos a la virtud en cualquier vida humana. Pero creo que la cosa no es tan sencilla. Pues estas serpientes, a diferencia de las de Lucano, no son —o no todas son— horribles. El carro alado del final del drama se eleva hacia la luz con gracia y fuerza. Creo que hemos de imaginárnoslo brillantemente coloreado, reluciendo al So1.[29] La primera serpiente que responde a los conjuros de Medea tiene tanto características repulsivas como maravillosas:

> Una feroz serpiente [*saeva serpens*] arrastra el cuerpo inmenso vibrando las tres puntas de su lengua, buscando ser arcaduz de muerte. Mas, oído el ensalmo, pliega su mole hinchada con apretados nudos y la reduce a anillos [*cogitque in orbes*] (686-690).

Esta serpiente es letal y erótica a un tiempo; es también afín a la poesía y el canto. (La poesía aliterativa de Séneca es también afín al canto.) Y cuando se enrosca silenciosamente para formar *orbes* —término habitual en Séneca para referirse al orden cósmico—,[30] obligando a la materia fluida a adoptar una forma, tenemos la impresión de asistir a la creación de un mundo. El mundo que crea, el anticosmos de Medea, es además fértil y benigno. Cuando explica ella cómo ha modificado la naturaleza, no hay imágenes sombrías. Por el contrario, hay cosechas en invierno, flores en verano, luz en el bosque, el Sol y la Luna refulgen a la vez. Está claro que aquí la serpiente representa el nacimiento y el florecimiento.[31]

Finalmente, piénsese en la constelación de la Serpiente que discurre «como un torrente enorme» (694) en el cielo estrellado. Lo que hemos de imaginar cuando Medea dice de ella «descienda aquí la sierpe» (695), lo que habríamos de ver ante nuestros ojos si la escena pudiera alguna vez re-

presentarse visualmente, es el súbito descenso a la morada terrestre de Medea de una serpiente cuyo inmenso cuerpo está formado por las estrellas del cielo. Veríamos su ondulante esplendor precipitándose hacia nosotros. Y entonces toda la habitación, nuestro mundo entero, explotaría en torno a ella, en derredor nuestro, en una llamarada de luz parpadeante. Es ésta una inconfundible y extraordinaria imagen del placer sexual. Capta la belleza y el valor, así como la intensidad, de la experiencia erótica. Y al poner la serpiente del cielo delante del espectador u oyente, en su habitación (por así decir) como en la de Medea, hace suya la experiencia, le recuerda que es suya. No hay nada semejante en Lucano, donde la repulsión se mantiene en su grado máximo y la rectitud de Catón se distancia cada vez más del poder subversivo de la serpiente. Séneca ha introducido el poder de la serpiente en el corazón de su obra. Ha llegado ella iluminando el mundo con esplendor irresistible, creando (subversivamente) un contramundo opuesto al mundo de la virtud estoica. Nos da a conocer que esas bellezas son inseparables de las propiedades mortíferas de la serpiente; pero muestra asimismo que una virtud que deja eso fuera deja fuera también algo por lo que uno cometería, quizás, un asesinato. En resumen: hace que el espectador vea el valor de érōs y quede paralizado por el espectáculo. Súbitamente recibe un mordisco, la «serpenteante llama» penetra hasta la médula de sus huesos.

Esta lectura queda confirmada por los últimos versos del drama. Medea triunfa: éste es de por sí un pensamiento subversivo. Pues en un universo gobernado, como es el caso en el universo estoico, por la recta razón semejante audacia no puede salir indemne. (Séneca tiene en gran aprecio, y en otras obras narra obsesivamente una y otra vez, las historias de Ícaro y Faetonte, cuyos desgraciados finales constituyen una adecuada advertencia moral contra ambiciones semejantes.) [32] Pero el final es el propio de la trama tradicional; de modo que quizá debamos descartarlo. Lo que no podemos descartar son los versos finales de Jasón, versos que se han considerado anómalos y chocantes incluso en relación con la tradición mítica griega y

romana; y que sin duda quedan mucho más extraños al final de un drama estoico. «¡Vete por las alturas del éter soberano —exclama—, probando que no hay dioses en la región que cruzas» (1026-1027). Aquí Jasón expresa, desde luego, su sentimiento de injusticia: el triunfo de ella parece incompatible con el juicio de los dioses sobre sus actos. Puesto que él sólo está parcialmente encasillado en el estrecho mundo del juicio moral estoico —ya que, de hecho, Jasón refleja la probable posición del espectador, a medias entre ese moralismo y el sentido humano intuitivo del valor de las cosas externas—, no puede dejar de ver su huida como un triunfo y no puede dejar de sentir que eso tiene importancia. Pero la manera como Séneca decide hacerle expresar ese pensamiento es muy extraña. Costa observa: «*Nullos esse deos* no es una lamentación característica de la tragedia griega, ni siquiera en Eurípides: más bien el personaje doliente pregunta: "¿Cómo pueden los dioses permitir que estas cosas ocurran?"». [33] T. S. Eliot escribe: «La exclamación final de Jasón a Medea mientras ésta huye en su carro es única; no puedo recordar ningún otro drama que reserve un golpe de efecto semejante para la última palabra». [34] El golpe es, por supuesto, fortísimo dentro de una visión estoica del mundo. Pues en esa visión dios está en todas partes. No hay ningún espacio en el universo que no esté habitado por la razón divina. Vaya donde vaya Medea, su furia y su amor recibirán un juicio negativo en referencia a la voluntad divina, es decir, en referencia a la perfecta virtud moral. El universo está totalmente impregnado de eticidad y todo debe ser bueno o malo; si no es bueno, es malo. Y Séneca nos dice explícitamente que la región situada más allá de la luna es tan serena —y tan buena— como el corazón de un hombre sabio (*Ep.*, 59, 16). El verso de Jasón, en cambio, nos dice que el universo moral tiene un espacio en él. No todo el espacio está lleno de dioses. En efecto, el carro de las serpientes transporta al alma amante a un reino en el que dios y el juicio divino sobre la pasión no existen. Un lugar, por consiguiente, situado más allá de la virtud y el vi-

cio, la salud y la enfermedad: un lugar, como diría Nietzsche, más allá del bien y del mal.

VI

La pieza de Séneca, así como la pasión, empieza a tener ahora el carácter sorpresivo de la serpiente; nos pilla por sorpresa, trazando su camino entre el mundo moral y el mundo del amor. Al igual que la serpiente poética a la que agradó el canto de Medea, ordena sus espiras para formar un cosmos, crea un mundo; y, al igual que la serpiente, posee una lengua bífida y pregunta a quién ha de llevar la muerte. No sabemos si la víctima designada es la pasión o la propia moral estoica. Para concluir nuestra caracterización de la ambigüedad serpentina de la pieza y demostrar que esas ambigüedades son todavía más fuertes en ella, volvemos al coro y su notable oda sobre la edad de oro y la caída de la humanidad desde su estado de pureza. A diferencia del coro euripídeo, el de Séneca no simpatiza con Medea. En él se deja oír constantemente la voz de la moral estoica, aconsejando la extirpación de la pasión, la contención de la audacia, una vida que se encuentre a gusto con su propia virtud, sin rebasar nunca los límites de la naturaleza. Sin embargo, creo que veremos que el lenguaje mismo que Séneca pone en sus labios en el parlamento central contiene un juicio crítico de aquella moral; y dicho juicio contiene una profunda crítica de las representaciones tradicionales del héroe estoico. Al igual que la oda sobre el ser humano de *Antígona*, pero al parecer sin el lado admirativo de dicha oda, este coro empieza con una narración del descubrimiento por la humanidad del arte de la navegación.

> Audaz en exceso [*audax nimium*] quien surca el primero los mares traidores en frágil barquilla y, viendo su tierra quedar a la espalda, confía su vida a las auras volubles. Hendiendo las ondas con dudoso rumbo, en débiles tablas navega tranquilo, mientras una linde demasiado estrecha separa las sendas de vida y de muerte (301-308).

Pronto esta narración de la audacia humana se contrapone a un mundo más puro y ético:

> ¡Oh tiempos felices [*candida*] de nuestros mayores, que no conocieron malignos engaños! Vivía tranquilo [*piger*] cada uno *en* su tierra, y a viejo llegaba en los campos paternos. Con poco era rico; no ansiaba más bienes que aquellos que brindan las tierras natales (329-334).

Antes y después de esta pintura de una «edad de oro», el coro sigue denunciando la osadía (*ausus*) de los primeros exploradores que cruzaron los límites previamente impuestos por las leyes de la naturaleza (*foedera mundi*, 335), dictaron nuevas leyes a los vientos y afligieron al mar (descrito, al estilo estoico, como una presencia viva, con exigencias morales) a golpes de remo (337); la crónica de ese exceso de curiosidad exploradora culmina con la observación de que el premio para el viaje de la nave *Argo* era Medea, un peligro aun mayor que el mar (*maiusque mari Medea malum*, 363). La oda concluye con una amarga reflexión que parece trasladarse directamente desde los tiempos míticos del drama hasta la vida contemporánea de Roma:

> Ahora los mares se sienten vencidos y aceptan las leyes que dictan los hombres. […] Ya cualquier barquilla recorre el abismo. Han sido alterados del orbe los lindes [*terminus omnis motus*], y en tierras recientes se alzaron ciudades. El mundo, patente [*pervius orbis*], ya nada conserva donde lo produce. […] Pasados los años, vendrán tiempos nuevos: soltará el Océano los lazos del orbe y un gran continente saldrá de las olas, y Tetis la gloria verá de otros mundos [*novas orbes*]. Y entonces la tierra no acabará en Tule (365-379).

Esta oda [35] nos presenta un contraste entre dos concepciones de la buena vida y otras tantas concepciones del yo, una de las cuales parece censurar y otra elogiar. Por un lado tenemos la audaz vida del ser humano que valora los bienes externos y que invierte esfuerzos e ingenio en la consecución de esos objetos de su deseo. Puesto que esa vida está claramente asociada con Medea y su sistema de valores, así como con el Jasón erótico de los viejos tiempos, podríamos llamarla la vida erótica. Dicha vida aprecia cosas inestables como las posesiones, el amor, el éxito mundano, el renombre. Se imagina en términos de movimiento hacia el exterior, de aventura. El yo *au-*

dax es dinámico, se extiende más allá de sí mismo, difundiéndose exuberantemente por distintas partes del mundo. Su relación con la naturaleza y la ley natural es a menudo conflictiva: penetra a través de las fronteras, une territorios que se suponen separados, no deja ningún límite sin tocar. [36]

Por el otro lado tenemos un yo más puro: este yo se queda en casa, satisfecho con pocas cosas externas, pues no las valora. Es moralmente inmaculado, de blanca pureza (*candida*); el delito queda lejos de él. [37] Es el yo estoico, que tiene todos los bienes en casa, pues todo bien está situado en la virtud. Respeta, porque no quiere dejar de hacerlo, los límites de la naturaleza.

La mayoría de los comentaristas han visto en este pasaje la descripción de una «edad de oro» ideal. Costa, por ejemplo, dice que «pertenece claramente a la categoría de las numerosas exposiciones de esa existencia ideal primitiva que encontramos en la literatura griega y latina». Menciona a Hesíodo, Virgilio y Ovidio. [38] Pero si examinamos esas fuentes (y otras), podemos ver que Séneca está criticando esas historias tradicionales con un previsible estilo estoico. En lo que suelen hacer hincapié las historias de la edad de oro es en la fácil disponibilidad, sin riesgo ni esfuerzo, de bienes externos apreciados. La tierra misma brinda frutos; es primavera todo el año; la abundancia hace innecesarias las herramientas: no hay enfermedades, ni vejez, ni dolor. La edad es dorada porque la gente tiene en casa todos los bienes: pero éstos son los típicos bienes externos, por lo que el mito exige una alteración en el comportamiento de la naturaleza. No hay aquí viajes por mar, pero no porque, como en Séneca, no haya ningún deseo de los bienes que se obtienen en ultramar, sino porque la naturaleza misma brinda esos mismos bienes en abundancia en el lugar donde estamos. Para un estoico, por supuesto, esta insistencia en el valor de las cosas externas está profundamente equivocada. Lo que está mal en la vida humana, lo que impide a las personas poseer todos los bienes tal como son es el vicio; de modo que la única manera de imaginar correctamente una edad de oro es imaginar una

edad sin vicio, sin pasión, sin la falsa creencia en el valor de las cosas externas. Esto es precisamente lo que tenemos aquí.[39] Esas personas están en casa sin hacer nada porque no aspiran equivocadamente a la posesión de cosas lejanas.

Lo que hemos de observar, sin embargo, si volvemos a leer la oda, es la ambigüedad con que se caracteriza esa existencia ideal. La palabra *piger* no es un término elogioso en la literatura romana. Es sistemáticamente peyorativo y opuesto a *labor* y a *virtus*. Séneca usa la palabra (con sus derivados, *pigritia y pigrescere*) cincuenta y seis veces en sus escritos.[40] Tiene sentido neutral sólo en unos pocos casos, en que lleva un complemento introducido por la preposición *ad* y significa «lento para hacer X», «indolente para la acción X», donde X no es siempre algo bueno. Pero sin *ad*, *piger* es peyorativo. Cuando designa un movimiento indolente en la naturaleza no humana o en la vida física de los seres humanos, quiere decir casi siempre, incluso aquí, que algo de mal agüero está teniendo lugar. Un río lento lleva un agua que reduce la abundancia de las cosechas (*Phdr.*, 15); la indolencia de los miembros es señal de alguna molestia (*Oed.*, 182); el aire puro impide que se forme una atmósfera estancada (*NQ*, 5, 18, 1); el aire subterráneo está viciado y corrompido, por lo que cuando es liberado por los terremotos produce epidemias (*NQ*, 6, 27, 2); pantanos cenagosos rodean las charcas de agua estancada (*Oed.*, 547). Y así sucesivamente: «estancado» suele ser la mejor traducción de *piger*. En el ámbito moral, las cosas están todavía más claras, pues Séneca reprueba sistemáticamente el estancamiento del alma. «Yo no voy a perdonar a los indolentes [*pigris*], a los negligentes, a los parlanchines», declara (*Ir.*, 3, 24, 2). «Es deshonesto [*inhonesta*] el azoramiento, la inquietud, la desgana [*pigritia*] en cualquier actividad» (*Ep.*, 74, 30). Mezcla la *pigritia* con un acto virtuoso y pierde su carácter de tal (*Ep.*, 66, 16). La tarea del maestro de filosofía es sacar a la luz energías mentales que previamente estaban escondidas e inactivas (*Ben.*, 6, 16, 7). De modo que *piger* en Séneca, como en otros escritores romanos, estoicos y no estoicos,

es una palabra que se opone inequívocamente a las principales virtudes, especialmente las relacionadas con el trabajo y el esfuerzo. Es una palabra que el estoico, para tener una concepción convincente de la virtud (especialmente en Roma), ha de ser capaz de imponer a su propia idea.

Pero ¿puede hacerlo de manera coherente? Nuestro pasaje plantea profundas dudas. La presencia de *piger* del lado de la virtud estoica nos da a entender que el ideal estoico, aunque puro e irreprochable, es algo extrañamente carente de esfuerzo, audacia y actividad, cualidades todas ellas profundamente apreciadas por toda la tradición romana en materia de virtud. La vida propia de un paraíso estoico es ciertamente una vida indolente o perezosa: como debe ser, quizá, si no se preocupa en el fondo de nada externo a él.

El otro único uso aparentemente positivo de *piger* en Séneca confirma este planteamiento. El coro de *Hércules furioso* ha elogiado la vida sencilla del campo, donde las necesidades son escasas y la gente «tiene la imperturbable tranquilidad [*tranquilla quies*] de una vida libre de daños [*innocuae vitae*]» (159-160). Ellos han contrastado esa vida con las «inmensas expectativas y los terribles temores» (162163) de la ciudad, donde la gente vive esclava de inseguros bienes externos. Han elogiado, una vez más, la *secura quies* (175) y reprobado el «corazón demasiado bravo» de Hércules [*nimium ... pectore forti*, 186]. El mismo coro hace ahora un resumen de su recomendación moral:

> Que la gloria hable de algún otro a muchos países. Que una crónica balbuciente lo alabe en todas las ciudades y lo ensalce como igual a los astros del firmamento. Que algún otro marche altivo [*sublimis*] en un carro. Por lo que a mí respecta, que mi país me proteja junto a un hogar anónimo. Los inactivos [*pigros*] alcanzan la vejez; y el modesto patrimonio de una pequeña casa permanece en lugar bajo pero seguro. En cambio, la virtud audaz cae desde gran altura [*alte virtus animosa cadit*] (192-201).

Una vez más, ser *piger* se relaciona con los objetivos estoicos de seguridad y tranquilidad, así como con la ausencia de una reprobable preocupación por las cosas externas. Una vez más, se lo relaciona con la irreprensibi-

lidad moral y se lo opone a la heroica audacia. [41] Pero aquí, más claramente aún que en *Medea*, descubrimos lo que rechaza el ideal de pureza moral: el coraje de Hércules, la gloria de las grandes hazañas en el mundo y la propia virtud audaz.

Séneca, en estos dramas, ve las cosas con más penetración que la mayoría de los autores estoicos cuando entiende que uno no puede poseer a la vez el heroísmo romano tradicional y la virtud estoica. A los autores estoicos les gustaría pensar que es posible y escriben como si esos elementos pudieran combinarse. El Catón de Lucano, siempre vigilante, esforzado, *audax*, ejemplifica, a la vez que su estoicismo, algunos elementos de la virtud romana a los que cualquier lector del poema se sentiría profundamente apegado. «La virtud de Catón, incapaz de permanecer ociosa, osa [*audet*] aventurar sus hombres en tierras desconocidas» (9, 371-372). Su *audax virtus* (302) no sabe quedarse inactiva (294-295). Cruzando el desierto de Libia espera obtener lo mejor de la naturaleza (302). «Elijo como camaradas —dice— a aquellos que se sienten atraídos por el peligro mismo.» Sin esas cualidades, difícilmente podría ser Catón un héroe romano. La tesis de Séneca en este punto (dirigida, seguramente, no sólo a otros, sino también a algunas de sus propias opiniones) es que esa clase de heroísmo no está al alcance del buen estoico, aunque a los estoicos les gusta pensar que sí. El buen estoico no puede estar totalmente inactivo; pero como carece del apasionado amor a las cosas externas, no emprenderá audaces proyectos en el mundo exterior ni arrostrará esfuerzos y peligros por su causa. En lugar de las grandes y antiguas palabras *audax* y *labor*, hemos de honrar ahora las palabras *candidus* y *piger*, esta última con un nuevo sentido positivo. Se trata de un profundo cambio en el ideal del héroe. Una oda posterior denuncia por excesiva audacia y extralimitación a toda una lista de héroes generalmente considerados grandes: primero los argonautas, luego Hércules, Meleagro y varios héroes homéricos. El buen estoico no desea la vida de ninguno de ellos.

Pero cuando el espectador ve lo anodina y antiheroica que es esa vida recién definida en contraposición a sus imágenes intuitivas de grandeza, es probable que tenga ante ella sentimientos encontrados y se sienta eróticamente atraído por la grandeza de alma de Medea. (Jasón, el erótico argonauta viajero, es una figura mucho más atractiva que el pacato y moralista Jasón que vemos en la mayoría de la pieza; de hecho, está claro el intento de Séneca de yuxtaponer esos dos Jasón, no siempre en beneficio del segundo. Podríamos añadir que la única vez en que la figura de Jasón inspira simpatía en escena es cuando declara el amor por sus hijos, su pena por ellos, el temor por su suerte. No son éstos sentimientos estoicos.) Tampoco podemos rehuir el hecho de que esta misma oda —a diferencia de aquella en que Horacio condena el progreso (*Odas*, 1, 339)— pinta la *audacia* que condena con inequívoco entusiasmo. Los versos acerca de futuras exploraciones describen, supuestamente, un nadir al que podría llevarnos nuestra audacia. Pero poseen un tono exuberante que se compadece mal con el estoicismo. Al margen de su ejemplar del drama, Fernando Colón escribió: «Esta profecía fue cumplida por mi padre el año 1492». [42] El hijo del descubridor no percibe en los versos ninguna condena moral, sino la profecía de una gran proeza. Creo que vio algo que realmente estaba ahí.

Podemos incluso aventurar algo más, siguiendo la argumentación del capítulo 11. En esa edad de oro estoica, caracterizada por la irreprensibilidad moral, no encontramos siquiera una concepción demasiado rica de la virtud moral. Los *Candida saecula* no tienen tacha alguna; pero no está claro qué otra cosa tienen aparte de su pureza. La imagen nos hace pensar en un espacio en blanco. *Procul fraude remota* es también negativo y débil. (Compárese con *vitio carens*, *Phdr.*, 483; *innocuae vitae*, *HFu*, 159. El sabio está libre de malas acciones, ablabēs [DL, 7, 123.) No vemos aquí ninguna preocupación activa por la justicia social, ninguna generosidad hacia los otros seres humanos, ningún coraje en favor de los amigos o el país. Porque —tal como Aristóteles vio agudamente cuando nos dijo que los dioses carecían de vir-

tud moral— todas las grandes virtudes morales exigen tener en alta estima algunas de las cosas externas que no dependen de nosotros. ¿Qué coraje puede haber si la pobreza, la esclavitud, la pérdida de los seres queridos e incluso la muerte no han de considerarse males y no hay ningún temor al que enfrentarse? ¿Qué compromiso con la justicia puede haber si los bienes distribuidos entre la sociedad no tienen ningún valor humano real? Y ¿qué generosidad? La única virtud que puede existir aquí plenamente es, quizá, la σωφροσύνη (sōphronsýnē), entendida como la capacidad de conocer y mantener el propio puesto en el esquema de las cosas. Los dioses antropomórficos tradicionales no pueden tener virtudes porque controlan todos los bienes; como los hombres de la edad de oro tradicional, necesitan esos bienes pero los dominan plenamente. El estoico, sugiere este drama, tiene un problema similar con las virtudes, puesto que define lo que no controla como un no-bien y nos enseña a no desearlo. El resultado es el mismo: el estoico es de hecho un ser deiforme. Esa vida, por tanto, empieza a parecer extrañamente *piger*, no sólo con arreglo a los criterios tradicionales de heroísmo, sino también con respecto a su propio sistema ostensible de fines válidos. Parece, pues, que la virtud misma puede ser erótica.

De modo que lo que hemos descubierto es que hay dos yoes, dos modelos de personalidad en el mundo; dos modelos, incluso, de moral; y que hemos de elegir entre ellos. Esta elección no es sencilla, sino trágica. Si nos inclinamos por el érōs y la *audacia*, tenemos crimen y cólera asesina; si nos decantamos por la pureza, obtenemos monotonía y la muerte de la virtud heroica. Obtenemos también la muerte de la tragedia, pues la tragedia, recordémoslo, «es el sufrimiento de los seres humanos seducidos por las cosas externas». Esta obra puede ser una tragedia únicamente porque tiene personajes que no son estoicos; [43] y pienso que podemos decir que, aun así, consigue ser trágica únicamente porque comparte hasta cierto punto los amores y seducciones de sus personajes: porque presenta la elección de seguir la vía del estoicismo como un cierto tipo de tragedia interior, provoca-

da por la exigencia de nuestro ser moral de lograr una pureza intachable y una vida libre de todo mal.

Nos sentimos entonces como preguntándonos quién es Séneca. Y cuál es la tragedia senequiana. Séneca es —cosa que no debiera sorprender a nadie que haya trabajado sobre él— una figura esquiva, compleja y contradictoria, una figura profundamente comprometida tanto con el estoicismo como con el mundo, tanto con la pureza como con el erotismo. Una figura que permanece sentada en su casa y que es llevada por los aires en su carro. Las tensiones entre su carrera y su pensamiento son múltiples y bien conocidas. Han sido expuestas con argumentos precisos y convincentes por Miriam Griffin en su fascinante estudio del personaje. [44] Lo que, en cambio, suele estudiarse menos es el hecho de que esas tensiones en torno al valor del esfuerzo mundano influyen también como tales en la escritura. Griffin percibe el carácter paradójico de la escritura: «Si a uno se le pidiera que caracterizara lo más sucintamente posible los rasgos que distinguen a Séneca, seguramente apuntaría a su morboso ascetismo y al realismo de su carácter humano». [45] Hemos visto ya en el capítulo 11 cómo el intenso interés de Séneca por el progreso y el esfuerzo le hacía atribuir al trabajo y el esfuerzo de la filosofía un valor que es difícil de conciliar con el estoicismo. Lo que estamos diciendo ahora es que ese interés por la audacia, el coraje y el esfuerzo —que tiene en sí mismo hondas raíces en el estoicismo (especialmente en el romano)— se convierte de hecho, y así lo ve Séneca, en una profunda y trágica tensión con algunos principios fundamentales de la moral estoica. Esta tragedia descubre y explora esa tensión, haciendo que Séneca vaya en su crítica de la pureza estoica más lejos de lo que está dispuesto a ir en cualquiera de sus obras en prosa. [46]

No es, seguramente, ningún accidente que sea en la poesía donde esta ambivalencia salga a la luz con mayor fuerza; como no lo es que esa crítica se haya de hacer en una tragedia. Porque la tragedia está, como Platón, al proscribirla, ya vio, profundamente comprometida con los valores que Pla-

tón y el estoicismo desean rechazar. Es una forma peligrosa de abordar para un estoico. Como la serpiente de Medea, puede introducirse subrepticiamente en la moral estoica gracias a su sentido del drama, su manera de apelar a la imaginación y la memoria de la audiencia, su sistema de valores. El peligro real que representa la literatura para la filosofía en ningún lugar se hace más evidente que aquí, en este drama: porque en el acto mismo de convertir la tragedia en un argumento estoico, el estoicismo se muerde a sí mismo.

VII

El aristotélico [47] quiere responder. Pues Séneca ha puesto ante nosotros un trágico dilema: renuncia a un gran valor o corre constantemente el riesgo de un mal. Pero todo dilema trágico es convincente únicamente en la medida en que lo sean la fuerza e inevitabilidad de sus dos miembros. La persona aristotélica reconoce el valor del amor. Hay que convencerla todavía del riesgo de crimen. Conmovida y horrorizada por esta tragedia, puede, sin embargo, no estar dispuesta a aceptarla como una historia que la afecte a ella, o, lo que es lo mismo, a buenos caracteres educados al modo aristotélico. Hemos de escuchar sus objeciones.

Sin duda, empezará a decir, Séneca no refleja plenamente la verdad cuando afirma, si es que lo hace, que esta historia es la historia de toda persona que ama. Se trata de una situación muy extremada. Muy pocos amantes se convierten en criminales; menos aún matan a sus propios hijos. La historia parece, en realidad, tan extraña en sus excesos, que está por ver si hemos de preocuparnos por ella en absoluto.

Para esto el estoico tiene, creo yo, varias respuestas interesantes. Su primer paso será señalar que la persona aristotélica es ingenua o voluntariamente ciega si no ve todo el daño real que se hace cada día a la gente en nombre del amor apasionado. El número de homicidios puede ser relativamente bajo. Pero pensemos en todo el ámbito del matrimonio, especialmen-

te del divorcio, y no nos será fácil evitar la conclusión de que la pasión y la crueldad van con mucha frecuencia de la mano. Consideremos los múltiples actos de abuso físico, especialmente contra mujeres y niños, los actos de traición, las refinadas represalias de los traicionados contra sus antiguos amantes y sus rivales, la manipulación de las vidas y los sentimientos de los hijos, la guerra financiera, los interminables litigios legales: pensemos en todo eso y descubriremos que los riesgos e incertidumbres asociados con la pasión erótica ocasionan una cantidad enorme de acciones malas y destructivas. [48] Pero si las personas que uno ve a diario abusando unas de otras y de sus hijos inocentes —y esto no son distantes noticias de prensa, sino, con frecuencia, historias de nuestros amigos y de nosotros mismos—, si esas personas hubieran ido al matrimonio a la manera estoica, extirpando la pasión, [49] ¡cuánta menos crueldad habría en todas partes, cuánto más seguras serían, especialmente, las vidas de los hijos pequeños!

Esos daños no son universales en el amor erótico. Posiblemente no sean universales siquiera en el amor erótico truncado. (Aunque es difícil encontrar un divorcio que no tenga un elemento de crueldad; y la protesta de que eso es el tipo de cosas que les ocurren sólo a otros tiene todas las probabilidades de acabar sonando como la protesta del Agamenón de Eurípides, que se enfrenta a las acciones de Hécuba con la observación de que sólo los extranjeros matan por venganza.) [50] Pero sería excesivamente ingenuo pensar que una persona podría llevar una vida erótica con una expectativa segura de que todo eso no va a ocurrir. Uno no puede prometerse a sí mismo: «Tendré amor en mi vida pero nunca haré daño a mis hijos». Pues el que érōs lo lleve a uno efectivamente o no a un dilema en que la ulterior persecución del amor entrañe daño para los hijos o cualquier otra clase de perjuicio es en gran parte una cuestión de suerte. El coro de Eurípides parece haberlo entendido cuando, al oír el alboroto de la matanza de los niños exclama: «¿No oyes, no oyes tú el grito de los niños? ¡Oh pobre mujer, oh mujer infortunada!». La versión de Rex Warner dice aquí: «¡Oh corazón endurecido,

mujer destinada al mal!». Pero me parece importante el hecho de que el original no menciona el destino ni el mal. La crueldad que ella comete se ve como su mala suerte. Y así debe ser en el mundo aristotélico de ese drama. Algunos amantes lo evitan y otros no; a cada uno no le queda sino tener esperanza. Pero ¿es ésta una manera satisfactoria de vivir y de criar hijos? [51]

El aristotélico debe reconocer estos hechos. Sin embargo, tratará de insistir aquí en que una persona de buen carácter, entregada a la generosidad, la justicia y el amor familiar, será por lo general capaz de abstenerse de las formas realmente malas de crueldad. Insistirá en trazar aquí una divisoria entre la pena y la cólera: una vida de amor apasionado no puede estar segura de evitar las penas, pero puede con seguridad evitar la cólera. Cuando dos valores importantes, tales como la pasión y el amor a los hijos, chocan por azar en una vida dedicada a ambos, puede no haber forma de evitar dañar a alguien, si es que es un daño quedarse solo o separado de aquellos que uno ama. Pero una buena persona hará el daño a su pesar, sin cólera, como una desgraciada necesidad. Hará todo lo posible por fomentar más adelante el bien abandonado, por reparar el daño causado. (En términos contemporáneos, pagar una pensión alimenticia generosa, ver y ayudar a los hijos.) La persona que sufre el daño, la persona traicionada, está en una posición aún más segura. En efecto, no tiene que enfrentarse a ningún conflicto entre pasión y deber; puede aceptar la pérdida de la pasión con pesar y evitar la venganza que convierta el pesar en daño. Ninguno de los dos, por lo demás, hará nunca las cosas terribles que hace Medea; ninguno de los dos llegará nunca, seguramente, a mutilar y matar.

La idea de que hay una manera moralmente apropiada de dejar la familia y los hijos de uno choca al estoico como una excusa a medida. Esas acciones están mal. [52] Y el conflicto de valores que da origen a las malas acciones que se dan en el divorcio no se habría planteado en absoluto si la persona en cuestión no hubiese apreciado el érōs. Así que toda esa cháchara sobre la necesidad inevitable (que tan a menudo se oye en los tiempos que co-

rren) tiene mucho de hipocresía y autojustificación. Existen medios bien conocidos y eficaces para modificar la actitud de uno ante el érōs, de formar un matrimonio verdaderamente racional. Si una persona no adopta esos medios, es sin duda responsable de cualquier perjuicio que se derive. Como dice Fedra en la versión senequiana de su historia, «es la mente, no el azar, la causa de la infidelidad» (*mens impudicam facere*, *non casus*, *solet*). Y por lo que hace a la pobre víctima de la ofensa, cabe decir dos cosas. Primero, que los hábitos mentales que están en la base del gran pesar por el amor perdido son los mismos que están en la base de la traición y que hacen inestables los matrimonios. El inocente no puede enorgullecerse de su inocencia, pues podría igualmente haber sido el culpable. (Medea mata a su hermano por Jasón antes de ser ella misma injuriada.) Además, parece bastante poco creíble decir que una persona que ha consagrado toda su vida al érōs ha de sentir únicamente pena. La pena ya es de por sí mala: una invasión del propio espacio personal, un desgarro de la integridad de la persona. Pero la pena y la cólera se encuentran muy cerca la una de la otra en el corazón. Y si uno pierde al ser amado no por culpa de la muerte, sino de una traición, no sólo es probable, sino que, según el planteamiento aristotélico, es justo que uno sienta ira por la traición y desee emprender alguna acción que dañe a su causa.

Esto lleva al estoico a hacer una importantísima observación más. El estoico ha sostenido que el núcleo de la acción valorable es lo que ocurre en la privacidad del corazón. El acto externo no es más que un «hijo póstumo» del acto real, que es un movimiento del pensamiento, del deseo, de la voluntad (véase el cap. 10). Supongamos, entonces, que tuviéramos que ver los actos criminales de esta obra no como actos realizados en el mundo, sino como crímenes del deseo, de la fantasía. Nos anima a adoptar este punto de vista una serie de extraños rasgos de la tragedia, aun dejando de lado lo que sabemos de la doctrina estoica. Los reproches a Medea se centran casi siempre en sus propios estados psicológicos: su temperamento audaz,

su loco furor, las inestables vicisitudes de su pasión. El asesinato físico de los hijos se caracteriza como «ofrenda votiva» a su *dolor* (como si el dolor mismo fuera lo realmente importante y decisivo, aquello hacia lo que debería dirigirse realmente nuestra atención). El asesinato de Creúsa sugiere aún con más fuerza este carácter de interioridad. Pues ¿cómo muere Creúsa? No mediante una acción física directa de Medea, sino mediante un hechizo mágico. No vemos a Medea caminar hacia su rival y atacarla. En lugar de eso, la vemos a ella de pie en su habitación, sola, orando y recitando sus ensalmos, invocando a las serpientes que para entonces ya han quedado identificadas con sus propios apetitos y deseos eróticos. ¿Qué mejor representación dramática podría darse de la manera en que el amor cavila en silencio, obsesivamente, sobre la muerte del obstáculo que se le opone, amenazándolo con todo el poder de su pensamiento? Creúsa muere emponzoñada: pero Medea aparece, en esa misma escena, como una mortífera serpiente, cuyos venenos son los pensamientos y deseos de amor. Esta escena de pensamiento y deseo asesinos ocupa por completo una quinta parte de la pieza, si incluimos la información de la nodriza y el comentario del coro. [53] De hecho, ésta es la mayor diferencia entre esta obra y la de Eurípides: que una parte tan grande de la acción externa sea reemplazada por una acción interna. Esta escena es sólo parte de la historia; también en otras fases gran parte de la acción se reduce a los avatares íntimos del corazón de Medea, hasta el punto de que el comentarista Costa escribe sobre el verso 893: «Una vez más, ella se encuentra en el oscuro y torturado mundo de su propia mente». [54]

Añádase a todo ello, por último, el hecho de que esas serpientes y monstruos —aun cuando las obras fueran escenificadas— no aparecerían moviéndose patosamente delante del público, como en la recargada escenografía barroca. Aparecerían ante la imaginación de Medea y la del espectador de una manera que sugeriría que se trataba de creaciones del ojo de la mente, prolongaciones del pensamiento apasionado. Y si, como es más proba-

ble, estas piezas no estuvieran concebidas para la escena, [55] el carácter intimista se hace todavía más acusado. Pues ahora, además de que los crímenes se presentan en el texto como delitos de pensamiento y deseo, tenemos el hecho de que la representación entera está teniendo lugar dentro de la mente de cada oyente o lector solitario. Y cada persona que oiga a Medea decir «Esto es lo que mi mente medita en su interior» se dará cuenta de que la entera pesadilla del mundo interior de Medea es, incluso ahora, su propia meditación.

De este modo podemos leer las afirmaciones de la obra contra los aristotélicos bajo una luz más esclarecedora. Séneca está diciendo: aun cuando evites la mala acción exterior en el amor desdichado, nunca estarás a salvo de tener violentos y airados pensamientos, de imaginar actos asesinos y malvados, contra tu antiguo amor o contra tu rival. Es probable incluso que, casi a pesar tuyo, te encuentres a ti misma tejiendo conjuros mortales, deseando castigos horrendos. Esos pensamientos no caen bajo el control de la recta razón y del buen carácter. Tienen vida propia, como las llamas, como las serpientes. Nacidos del mismo calor del amor, se mueven a su manera en el alma, tan silenciosos que sorprenden aun al más vigilante, aun a aquel que está más orgulloso de su conocimiento del corazón. (Incluso Idmón, que conocía bien el destino, fue mordido en las arenas de Libia.) Puedes creerte a ti misma pura, capaz de amar «sin reñir». Y de pronto un día, una noche en sueños, una mañana cuando vas a ganarte la vida, sentirás en tu corazón el mordisco de un mal deseo. O, en la imagen de los miembros de Tifeo, el deseo de hacer daño a otro puede asaltarte en el propio acto sexual; de modo que permitir esa penetración en ti (y recuerda que ese acto sexual, también, podría ser un acto mental, por lo que respecta al argumento moral de la obra), permitir eso es admitir a una túrgida serpiente que puede, con su mera presencia, inficionarte. No hay ninguna bondad segura de corazón, ninguna pureza segura de intención, con sólo que abras una vez tu mente al

deseo. *Veniet et vobis furor*: la profecía de Casandra, siempre exacta, siempre desoída.

Aquí el aristotélico interrumpirá, insistiendo en que debemos mantener la importancia moral de la distinción entre el deseo interno y el acto externo. El estoico centra toda la valoración en el mundo interior: un deseo asesino parece ser tan malo como un asesinato. Pero, sin duda, nosotros no pensamos eso. Los deseos y las intenciones son pertinentes para calibrar el delito; pero si no hay acto externo, no hay delito. Nuestras leyes, e incluso nuestro juicios morales, permiten a la gente tener pensamientos criminales. En tanto contengan sus actos en el mundo exterior, pueden recitar todos los conjuros que quieran.

No obstante, ésta es sin duda una respuesta insuficiente. Ante todo, no es exacta respecto de la posición estoica. En realidad, el estoico podrá todavía hacer una distinción entre lo externo y lo interno, aunque de una manera diferente y, según él, más pertinente moralmente hablando. En efecto, la intención lo es todo; nosotros no pensamos que un asesino intencional a quien sólo constricciones externas le impiden cometer su delito sea moralmente menos reprobable que otro que logra su propósito. Es más frecuente, sin embargo, que la inhibición nazca de deseos opuestos, por una oscilación del corazón que impide que el mal pensamiento domine lo suficiente como para generar la acción. Pero esto es algo que el estoico puede tener y tiene en cuenta. Él puede decir que un corazón oscilante es en cierto modo menos malvado que uno completamente entregado a su furia. [56] En lo que él sigue insistiendo, sin embargo, es en que un corazón así no es virtuoso, no es puro (es, de hecho, bastante malo). Y en esto el aristotélico ha de estar de acuerdo. Porque también él considera que la presencia de motivos y reacciones emotivas apropiadas es esencial para la virtud y la acción virtuosa. También él piensa que los deseos son elementos anímicos susceptibles de valoración. También él se niega a decir que un acto sea virtuoso si no se realiza como resultado de un deseo completa y armoniosamente virtuoso. Por ello debe

admitir, según parece, que la persona que ama no puede garantizar la pureza de su virtud frente a los deseos que pudieran contaminarla. Y para el aristotélico, que desea que la virtud sea completamente estable y segura, que la persona dotada de sabiduría práctica sea alguien con quien se pueda contar para actuar de la manera correcta en el momento oportuno, esto es bastante negativo. Significa que, o bien la persona con sabiduría práctica debe renunciar al amor erótico, o bien que una persona semejante, digna de confianza en pensamiento y en obra, como Aristóteles la describe, no puede existir realmente.

Esto concuerda, pienso yo, con nuestras intuiciones morales. Pues por mucho que distingamos entre el deseo interno y el acto externo, no aprobamos a aquellos que desean la muerte de inocentes, como tampoco aprobamos los deseos violentos en nosotros mismos. Pensemos por un momento en Medea como una mujer que simplemente desea la muerte de Creúsa; que fantasea sobre ello, que sueña con ello, cuyo corazón exulta de alegría cuando (digamos) ello tiene efectivamente lugar, aunque por otros medios. Y supongamos que ella es una persona de buen carácter, en quien los deseos criminales han surgido no debido a un hábito malicioso, sino a causa de la desesperada intensidad de su deseo por el hombre a quien ahora posee Creúsa; una persona, por tanto, en quien los malos deseos y la exultación coexisten con una dosis considerable de buenos deseos y, en caso de que el daño afecte a Creúsa, con la adecuada capacidad de aflicción. Podríamos incluso suponer que los pensamientos criminales, o su mayor parte, fueran inconscientes, pues su carácter no los toleraría, sino que los acalla. Una mujer así no sería juzgada por asesinato; incluso atraería bastante simpatía. Pero aun así la juzgaremos; y, más importante aún, si es la persona que hemos descrito, se juzgará ella misma. Despertando ante la presencia del mal dentro de ella, se creerá de hecho invadida por una serpiente; y pasará un mal rato sin relacionar la presencia de esa serpiente con la presencia del amor mismo. El horror ante su propia agresividad puede muy bien llevarla a de-

sear como final de Medea el retorno a la virginidad, el sellado de todos los orificios.

Pero hasta ahora no le hemos concedido a la persona de convicciones aristotélicas la hipótesis más favorable. Pues hasta ahora hemos omitido en nuestra exposición un rasgo que es central y, según Aristóteles, necesario para que una relación merezca el nombre de amor.[57] Es éste un interés en la persona amada por sí misma: un interés exento de posesividad egoísta. Si Medea ama realmente mucho a Jasón, de la mejor y más auténtica manera, dice el aristotélico, lo amará por sí mismo, por su bien y felicidad, aun cuando implique algún coste para ella. Esta clase de devoción es evidente en sus sacrificios anteriores e incluso, después del abandono, en el deseo de su bien (140-142). Si ella hubiera conservado firmemente hasta el final esa actitud, entonces, incluso abandonada por Jasón, su justificada cólera y resentimiento habrían quedado eclipsados por aquel amor auténtico hacia él, y ese amor le habría impedido intentar, e incluso desear, actos de agresión contra él. El hecho de que esto no ocurra nos demuestra que no estamos ante un caso de amor auténtico, sino únicamente ante una pasión más híbrida y egoísta. Podemos, pues, imaginar un amor que sea más personal, más eróticamente intenso que el matrimonio estoico, pero que esté todavía libre de los furiosos celos de Medea.

Creo que esta opinión sería difícil de sostener contra la evidencia de la vida. Contiene, ciertamente, algo de verdad: pues hay algunos tipos de amor, por ejemplo el de los padres por los hijos, que llevan inserto en su estructura misma la disposición a dejar a la otra parte marcharse y llevar una vida independiente. Cuando un hijo deja el hogar, hay pesar, pero no cólera ni resentimiento, ni siquiera en la imaginación, a no ser que las cosas vayan muy mal. Pero el amor erótico —tal como este drama lo presenta y la mayoría de nosotros lo vive— incluye otras promesas, otras esperanzas. Aun cuando no sea patológicamente posesivo y celoso, incluye la esperanza de compartir una vida o una gran parte de ella.[58] Y cuando ello no sucede, es

precisamente aquel que ama profunda y adecuadamente, como hemos dicho, quien va a encontrar esa pérdida desquiciante y demoledora. Y si el acontecimiento demoledor se le viene encima por culpa de la mala acción del otro, la cólera será una respuesta natural y apropiada. Esa mala acción, una vez descubierta, puede en realidad hacer que cese el amor: pues esta clase de amor ha de estar basada en algún tipo de evaluación de su objeto, y el descubrimiento de que la otra persona no es lo que suponíamos que era puede desmotivarlo. Pero aun cuando esto no ocurra, aun cuando el amor a la persona y el deseo de su bien persistan, ese amor quedará, natural y lógicamente, infectado por la cólera. Insistir en una respuesta blanda y amable a semejante injuria sería, pienso yo, poco realista y erróneo; impondría sobre la concepción aristotélica la idea cristiana de poner la otra mejilla, algo que probablemente es radicalmente incompatible con el conjunto de la perspectiva aristotélica sobre el mundo, con su actitud global ante el valor de los bienes mundanos externos. La concepción cristiana no satisfará a la persona que valore profundamente el amor erótico: en efecto, la determinación del cristiano de evitar la cólera retributiva ayuda a explicar el recelo y la hostilidad del cristianismo hacia una pasión que parece tener sus raíces tan próximas a las de la cólera. Pero esta concepción, que corta de una vez tanto el érōs como la cólera, es al menos coherente. Lo que no es coherente es valorar el amor al modo que he llamado aristotélico y al final virar en redondo e insistir en el desapego cristiano. Ésta es —creo que Aristóteles tiene razón al decirlo— una respuesta demasiado «servil». Hay otra parte de la caracterización cristiana que resulta mucho más prometedora, una que los cristianos descubrieron en Séneca; volveré a ello en breve.

En este punto podríamos ir algo más allá de la concepción aristotélica e insistir en la importancia, dentro del mejor género de amor personal, de una ternura y amabilidad que sólo raramente pueden verse en la fiera pasión de Medea: un espíritu que ayudaría, tanto como cualquier apasionada dedicación al bien de la persona amada, a preservar a ésta de todo daño. Medea,

continúa el argumento, es enteramente la clase de persona que podría cometer asesinato, pues toda ella es feroz y carente de dulzura. Si imaginamos otro tipo de amante literario —por ejemplo, la Francesca de Dante, con su defensa del tipo de llama erótica que «rápidamente prende en el corazón amable»— tenemos mucha mayor dificultad para pensar en el amor como causante de un crimen, siquiera en la intención. Dante describe a sus amantes, de hecho, como palomas: animales evidentemente incapaces de crueldad, aunque son capaces de sufrir y sentir una pérdida.

Esta respuesta contiene una verdad parcial, y volveré a ella. Pero no parece ser suficiente para resolver por completo el problema del amor herido o roto. Las palomas pueden ser palomas la una para la otra en circunstancias favorables y luego convertirse en serpientes una vez abandonadas, aunque sigan siendo, por así decir, las mismas personas. (Paolo y Francesca, aunque en el infierno, tuvieron la buena fortuna de morir juntos.) O más bien, personas normales y buenas que creen ser palomas pueden un buen día descubrir que están habitadas por serpientes ocultas. Y está en la naturaleza misma del amor bueno y tierno, del tipo intensamente erótico, que ello sea así. En la misma proporción en que era tierna y cariñosa con Jasón, Medea iba forzosamente a experimentar resentimiento ante su abandono. La ternura hacia él mientras celebra su nuevo matrimonio parecería, y sería, una respuesta patológica. Y si ello es así en el caso del hombre que amaba, mucho más lo es en el caso de la execrable rival, figura hacia la que incluso la «paloma» Francesca siente la acidez de los malos deseos. («Caína está esperando a quien nos quitó la vida»: lo que no es simplemente un juicio de hecho.) Y, si simpatizamos con su amor, tenemos la impresión de que ella está justificada para sentir esa cólera, para desear ver al culpable congelado, sin absolución, en las más bajas profundidades.

VIII

El mensaje a la persona aristotélica es, pues, que no hay manera segura de combinar un profundo amor personal (en especial, aunque probablemente no sólo, el amor erótico) con una pureza moral sin tacha. Si uno está decidido a ser una persona que aprecie profundamente todas las virtudes, cada uno de cuyos actos sea llevado a cabo de manera justa y apropiada, hacia la persona correcta de la manera correcta en el momento oportuno, haría mejor en renunciar al amor erótico, como hacen los estoicos romanos. Y haría mejor en renunciar, también, a toda forma de amor en que uno y el bien de uno sean muy vulnerables, todo amor sobre el que uno se haya jugado su eudaimonía. Si uno admite semejante amor, se verá sin duda empujado fuera de los límites de las virtudes; en efecto, esa parte constitutiva gusta de amenazar y poner en entredicho a todas las demás. Y entonces el mismo perfeccionismo del aristotélico, que quiere así que todos los aspectos de la vida encajen armoniosamente unos con otros, producirá probablemente irritación sobre irritación: airada violencia contra la propia violencia, una espada apuntada a la propia agresividad del que la empuña.

Por otro lado, si dejamos fuera el amor, como también enseña el drama, dejamos fuera una fuerza de insuperable encanto y poder, cuya belleza es inconmensurable con la de la moral y no menor que ella. El amor no puede nunca residir armoniosamente en el seno de la moral, como un componente más de un armonioso plan de vida; pero si lo dejamos fuera tendremos una vida incompleta y, por tanto, no eudaímōn. De modo que al parecer, vivamos como vivamos, seremos imperfectos.

Tanto el aristotélico como el estoico se ven, pues, forzados a ver que no toda belleza y maravilla pueden encajarse a voluntad en un ordenado sistema de vida perfecta y sana. La insistencia aristotélica en el equilibrio y la salud, en la necesidad de tener claro cuál es el objetivo de uno y acertar luego con seguridad en él, ignora el hecho de que algunos grandes bienes no son, por su propia naturaleza, susceptibles de semejante domesticación, algunos grandes valores exigen de nosotros que no nos preocupemos de la

salud por encima de cualquier otra cosa. Dichos bienes pueden no ser formas de enfermedad, como han dicho los estoicos; pero exigen de nosotros, si los admitimos, que nos situemos fuera de la oposición entre enfermedad y salud (al menos en el sentido de que uno no se castigue a sí mismo obsesivamente por cada divergencia respecto de la virtud). Yo tendré amor en tanto sea compatible con la salud, en tanto llegue en el momento oportuno y en la correcta relación con mi objetivo: semejante deseo no sólo tiene pocas probabilidades de realizarse, sino que es el deseo de no tener propiamente amor en la vida de uno. Porque el amor, como apunta el drama senequiano, no puede moralizarse por completo; ni puede tampoco coexistir con un escrutinio moral militante y punitivo.

Lo que este drama sugiere, en definitiva, es una concepción de la actitud ética que da la espalda —al menos en ciertas raras ocasiones y formas— a un aspecto de la analogía médica: su incansable insistencia en la salud perfecta; una concepción según la cual una vida humana plena no se ve como un objetivo de Aristóteles, sino como una serpiente de Medea, que a veces forma con sus espiras ordenados anillos y otras veces se desliza en busca de alguien a quien asesinar. Los impulsos criminales pueden seguir considerándose malos; pero si se convierten en el centro de atención de un examen obsesivo de culpabilidad y autoflagelación, como a veces parece recomendar la analogía médica, la capacidad misma de amar puede quedar destruida.

Esto nos lleva de nuevo al argumento de la integridad. Pues también en esta cuestión parece ser necesaria la correspondiente crítica del aristotelismo. Aristóteles se preocupa demasiado por la autosuficiencia y el control racional como para aceptar el amor en toda su terrible dimensión. Admite muchos riesgos, pero desprecia demasiado el servilismo como para reconocer valor intrínseco a un género de relación en el que quedamos tan absolutamente sometidos al poder de otro, penetrados, entrelazados, sin un núcleo independiente en la naturaleza de cada uno. El remedio estoico es una re-

ducción de las fronteras. Pero si rechazamos ese remedio, debemos, según parece, aprender a imaginarnos a nosotros mismos con nuevas imágenes: no como habitantes de casas seguras en el sólido edificio de nuestra propia virtud, sino como seres blandos y sinuosos, que se tejen y destejen con el mundo y con los demás.

Al desarrollar esta concepción ética y estas imágenes, contamos de hecho con el firme auxilio de otro aspecto de la analogía médica: su particularismo, su empático interés por la historia causal de cada caso concreto. Esta actitud narrativa proporcionó a Séneca su remedio (parcial) para la irritación ante la imperfección humana. En la clemencia, el alma se distancia del estricto castigo de cada defecto, incluso cuando ha habido una falta, comprendiendo las dificultades que la persona ha encontrado en sus esfuerzos por vivir bien. Aquí tenemos una comprensión bien dispuesta sin distanciamiento; tenemos una fuente de afabilidad para con uno mismo y el otro que puede modificar las propias pasiones incluso donde hay malas acciones y donde hay cólera y malquerencia. A nuestra discípula, Nikidion, se la instará a adoptar esta actitud compasiva hacia el amante que la ha injuriado, imaginando con paciencia y realismo (al modo como se contempla una representación dramática) las dificultades y obstáculos, tanto sociales como psicológicos, que han contribuido a ese mal comportamiento, hasta que la ira dé paso a una comprensión puramente narrativa. Se la instará asimismo, y con la misma urgencia, a adoptar esta misma actitud con respecto a sí misma, comprendiendo las razones de su resentimiento y sus malos impulsos, y suavizando los ásperos castigos que se siente inclinada a aplicar a su propia alma, viendo en la naturaleza de la vida humana misma motivos para esa suavización.

La actitud que engendra la clemencia es, como he argüido, una actitud narrativa empática. Si Nikidion se hiciera discípula de una doctrina ética que afirmara por igual el valor del amor y de la clemencia, dedicaría gran parte de su tiempo, tal como Aristóteles y los estoicos recomiendan, a pen-

sar filosóficamente, tratando de clarificar sus valores. Pero su maestro crearía también, en esa vida dialéctica, ciertos espacios en los que se contarían y escucharían historias: para respetarlas en su misterio, en su carácter propio, que no es el de la enfermedad ni el de la salud. El drama que nos ocupa podría muy bien ser una de esas historias. Desearíamos, también, disponer de historias de amor más felices, en las que una gran pasión floreciera, por una vez, sin maldad; o en las que, al menos, el amor recíproco de los amantes no quedara marchitado por los acontecimientos. Y desearíamos oír comedias además de tragedias: pues también en la comedia encontramos la aceptación de una vida humana mixta. Pero insistiríamos en enfrentar a Nikidion con esta historia en concreto; pues en una historia como ésta pueden verse con especial claridad ciertos límites propios de la moral aristotélica y de la estoica.

Escuchando esas historias, emocionándose con ellas, Nikidion percibiría los límites de la aspiración humana a la virtud perfecta y aprendería —si es que es posible enseñar estas cosas a una persona tan celosa de la perfección de su propia razón práctica— a moderar su exigencia de seguridad moral, a esperar con una cierta humildad ante lo impredecible. Concluiré, por tanto, este capítulo contándole a Nikidion una historia. Será la historia del final del drama de Séneca, la historia con la que empezamos (pero contada de nuevo a fin de extraer de ella las ambigüedades transmorales que entretanto hemos descubierto bajo su superficie moralizante). Se la cuento, al despedirme, a esa Nikidion que a lo largo de este libro ha deseado con tanto afán aprender a vivir bien; que tanto desea estar siempre en lo correcto; que desea, como su nombre indica, obtener alguna victoria, por pequeña que sea, sobre el desorden y el mal, justo en la medida en que sea compatible con un apego perfectamente equilibrado a todo lo que tenga verdadero valor. Para Nikidion, pues, vuelvo a contar el final de la historia de Medea.

Ella aparece sobre la empinada techumbre del palacio. El hombre al que ama mira hacia ella. La ve cernerse sobre él, radiante e hirviente, envuelta

en la roja luz de su abuelo el Sol. Esa luz amenaza y transfigura a la vez. El estricto orden del mundo cotidiano, en peligro, brilla con asombrosa belleza. Movido por el terror, por un apasionado deseo, levanta sus ojos hinchados hacia las llamas serpenteantes; en efecto, nunca la belleza de Medea se ha mostrado más maravillosa. Y ahora, volando a través del aire brillante, un carro se aproxima, tirado por dos escamosas serpientes aladas. Él contempla sus movimientos sinuosos y bruscos, el sordo deslizarse de sus espiras. Cuando ella empuña las riendas, el oscilante movimiento de las serpientes se hace uno con los cabellos de Medea y con los movimientos de su cuerpo. Jasón las ve como dobles del cuerpo de ella y del suyo propio, envueltos ambos por la pasión. Desmesuradas, aladas, fluidas y letales, símbolos a la vez de muerte y de potencia, de crimen y nacimiento.

Auriga y serpientes, verdaderos símbolos antiplatónicos, ascienden. Medea, plenamente identificada con su pasión, se va de nuestro mundo hacia el Sol, del lugar del juicio moral al lugar donde no hay dioses. Jasón, tironeado con igual fuerza por la moral y el amor, por la identificación y por el juicio, por los sentimientos compungidos de la piedad y por el esplendor de la serpiente, está como partido en dos, al igual que lo está la mente del espectador. El Jasón moral fustiga, condena, repudia. Se distancia del vuelo de Medea diciendo: «No hay dioses en la región que cruzas». Pero ahora recordamos, vemos en nuestra mente, que hay dos serpientes en el cielo. La serpiente Jasón, girando en éxtasis en torno a su compañera, se mueve a sí mismo, alado, renacido, más allá de los dioses, más allá del universo estoico en que los dioses habitan en todas partes. En las profundidades del cosmos, en esa otrora silenciosa región situada más allá de la casta Luna estoica (mientras los hijos mueren sobre la tierra), aparece ahora una parpadeante y cálida luz, un movimiento irregular, serpenteante. Estamos presenciando un triunfo. Es el triunfo del amor.

Capítulo 13

LA TERAPIA DEL DESEO

> To say more than human things with human voice,
> That cannot be; to say human things with more
> Than human voice, that, also, cannot be;
> To speak humanly from the height or from the depth
> Of human things, that is acutest speech.
>
> WALLACE STEVENS, «Chocorua to Its Neighbor» [1]

De modo que la filosofía, en estas escuelas, se convierte en el médico de la vida humana. ¿Qué hemos de decir de sus logros? Una valoración filosófica completa exigiría nada menos que responder a las cuestiones fundamentales de la vida humana. Necesitaríamos tener claro qué es la muerte de un ser humano y si es siempre correcto temerla; qué formas de apego a las cosas externas contingentes ha de tener una vida humana para ser completa y si puede uno tenerlas sin vivir en una incertidumbre paralizante; qué grado de incertidumbre y necesidad puede soportar una persona sin perder su integridad y su razón práctica; saber si es bueno amar, teniendo en cuenta el dolor que puede causar; si la virtud misma necesita el amor y, si no lo necesita, si dicha virtud es aún suficiente para una vida completa; si la sociedad debe basarse en el amor, la necesidad y la compasión o en el respeto a la dignidad de la razón; si, a fin de evitar el servilismo, hemos de permitirnos iras que pueden corroer el corazón, negándonos la humanidad de nuestro enemi-

go y la nuestra propia. Gran parte de lo que distingue la ética helenística radica en la complejidad de su descripción de estos problemas y en la fertilidad de las preguntas que sigue suscitando.

Es probable que siga habiendo profundas divisiones —entre los seres humanos y, quizás, en el interior de cada ser humano— sobre esas preguntas. Pues la vulnerabilidad es ciertamente dolorosa y la vida de apasionado apego a cosas externas es una vida arriesgada y, a veces, nociva e injusta para los demás. Por otro lado, es difícil desechar la idea de que esos apegos aportan algo sin lo que la vida —y quizá la virtud misma— no es completa. No estoy segura de que sea filosóficamente bueno creer que una posee una solución exhaustiva y definitiva para estos problemas. Si una puede exponer con lucidez su dificultad y la propia perplejidad ante ellos, criticando las explicaciones inadecuadas y avanzando algo más allá de lo que se ha dicho en las más adecuadas, quizás eso pueda valer como sustitutivo socrático de una arrogante certeza. Y esa clase de trabajo filosófico debe ser una buena preparación para las complejas confrontaciones concretas de la vida —no en el espíritu de escéptico equilibrio e indiferencia, sino en el de la búsqueda socrática de la verdad y la excelencia— que conserve también, sin embargo, la conciencia de las limitaciones del saber humano frente a materias tan misteriosas y multifacéticas.[2] (Aquí no me alineo metodológicamente ni con los escépticos ni con los más confiadamente dogmáticos epicúreos y estoicos, sino con el carácter abierto del élenchos socrático y de la dialéctica aristotélica; pero este planteamiento tiene sus paralelos, creo, en los escritos éticos estoicos más complejos y socráticamente humildes y en las partes más dialécticas de la obra de Lucrecio.) Esta indagación socrática es la que se ha desarrollado a lo largo de todo el libro y sería falsear mi intención (así como mi capacidad) ofrecer aquí una súbita respuesta a todas las dificultades. En lugar de ello, quiero concluir con algunas reflexiones nada sistemáticas sobre varios temas que hilvanan los diversos capítulos y secciones del libro.

I. Logros metodológicos de los argumentos terapéuticos

He sostenido que una concepción de la tarea de la filosofía como una actividad médica, consagrada a paliar el sufrimiento humano, conduce a una nueva concepción del método y el procedimiento filosóficos; que las elecciones de método y procedimiento no son, como alguien podría suponer, neutrales respecto del contenido, sino que van estrechamente ligadas a un diagnóstico de las dificultades humanas y a una noción intuitiva del florecimiento humano. He tratado de mostrar que en cada caso los procedimientos llevan aparejadas complejas concepciones de la salud y la enfermedad, así como de la amistad y la estructura de la comunidad. Por otro lado, he tratado de mostrar que este hecho no convierte toda la empresa en un círculo vicioso: pues los diferentes elementos que forman la concepción se apoyan y refuerzan unos a otros, de tal manera que la justificación, aunque de carácter holístico, no por ello es un mero juego. Pero ¿qué es, más en concreto, lo que yo considero que han sido los logros metodológicos de las escuelas, tanto en relación con su propio contexto histórico como con nuestras inquietudes acerca de cómo debe operar la filosofía moral?

1. Primero y principal, hay que señalar, creo, la *nueva atención a las cuestiones de la necesidad y la motivación* que vemos en los intentos de las escuelas por ocuparse con actitud terapéutica de la vida del hombre concreto. La antigua filosofía griega y romana tiende, en cualquier caso, a ser más sensible a estas cuestiones que la filosofía moral contemporánea; pues preguntarse cómo hay que vivir no es nunca, en las tradiciones griegas, un mero ejercicio académico; ni la filosofía, un tema meramente escolar. Es una pregunta suscitada por perplejidades humanas reales y debe, en último término, responder a ellas. Pero las escuelas helenísticas van mucho más allá de Aristóteles, e incluso de Sócrates y Platón, en su minuciosa atención a las necesidades concretas del interlocutor y a sus motivos para filosofar. Conciben procedimientos para conectar con esas motivaciones y atender a

esas necesidades. Las diferentes escuelas hacen esto de diferentes maneras, con concepciones bastante diferentes de las enfermedades que llevan al discípulo a buscar al médico filosófico. Sin embargo, la filosofía moral contemporánea tiene mucho que aprender de todos esos intentos si desea salir del ámbito estrictamente académico y ocupar un lugar en la vida cotidiana de los seres humanos.

2. Estrechamente conectada con eso, y fuente importante de la excelencia de esas obras filosóficas, es su *cuidadosa atención a las técnicas del discurso y la escritura filosóficos*.[3] Piensan que el rigor y la precisión, aunque necesarios, no son suficientes si la filosofía pretende llegar a algo más que una reducida élite. En efecto, el rigor y la precisión, envueltos en un lenguaje académico árido, alambicado o para iniciados, no empujará al discípulo a la búsqueda de la verdad, no penetrará lo bastante en sus ideas acerca de lo que importa en la vida como para obtener de él o de ella un reconocimiento de lo que realmente piensa y lo que le resulta turbador. Las estrategias literarias y retóricas entran en los métodos a un nivel muy profundo, no simplemente para ornamentar los argumentos, sino conformando el sentido entero de lo que es un argumento terapéutico y manifestando respeto, en su concreción estilística, por las necesidades del discípulo. Mientras escribía este libro me he ido interesando cada vez más por este aspecto del método helenístico; y esto, necesariamente, me ha llevado más y más a Roma que a Grecia, pues hay allí obras literarias completas por examinar. En los capítulos 5, 6, 7, 11 y 12, especialmente, he encontrado en Lucrecio y Séneca notables modelos de investigación filosófico-literaria, en los que el lenguaje literario y unas complejas estructuras dialógicas arrastran al alma entera del interlocutor (y del lector) de una manera que un abstracto e impersonal tratado en prosa no podría lograr.

Al prestar cuidadosa atención a las necesidades del discípulo, esos escritores se hacen herederos de la práctica oral de Sócrates.[4] Y en el capítulo 4 he aportado pruebas de que la práctica oral de la argumentación en la tradi-

ción epicúrea, al menos, poseía una enorme complejidad y peculiaridad retórica. Pero, a diferencia de Sócrates y al igual que Platón, Lucrecio y Séneca han de lidiar con el hecho de que su audiencia es diversa y distante. Esto lo resuelven mediante la creación de un sustituto del lector en el interior de la obra y mediante el uso de un lenguaje bien concebido para estimular la imaginación del tipo de lector al que se dirigen. Forma y contenido no están accidentalmente unidos, como tan a menudo ocurre en la escritura filosófica actual. La forma es un elemento clave del contenido filosófico de la obra. Algunas veces, incluso (como en el caso de *Medea*), el contenido de la forma se revela tan poderoso que pone en tela de juicio la enseñanza supuestamente más sencilla contenida en él. La mayoría de las veces la relación es más simple y armoniosa.

Los historiadores de la filosofía, que habitualmente han acudido a Lucrecio y Séneca como fuentes de argumentos que poder usar para reconstruir las doctrinas epicúreas y estoicas griegas, han de reconocer que no pueden, sin hacer violencia al conjunto de la empresa filosófica —en el fondo, sin perder algo de lo que se está en realidad sosteniendo— separar por completo los «argumentos» del contexto global en que se expresan. Los estudiosos de la literatura clásica, que a menudo prestan atención a la forma literaria de esas obras sin preocuparse mucho de los argumentos filosóficos, han de reconocer que la forma no puede separarse de la filosofía y sólo puede comprenderse plenamente como expresión filosófica. Queda aún mucho trabajo por hacer en esta línea con escritores tan diversos como Lucrecio y Cicerón, Séneca y Plutarco. [5] Y de todo ello la filosofía moral contemporánea, cuyas elecciones formales están hoy con frecuencia dictadas por la convención académica (por las políticas de las revistas de prestigio, por ejemplo) más que por las necesidades humanas, tiene muchísimo que aprender.

3. En todos estos procedimientos, los filósofos morales helenísticos desarrollan el interés de Aristóteles por la *percepción particular como ingrediente de la buena elección*. La forma como lo hacen diverge hasta cierto

punto de la de Aristóteles, como se sostiene en el capítulo 4: pues en general la particularidad ocupa el centro de la escena cuando el doctor está investigando la manera de tratar la enfermedad de un paciente, no cuando está articulando la norma misma de lo que se considera sano. Por otro lado, es *en* lo particular donde la norma debe, en todo caso, realizarse; y todas las escuelas reconocen esto. Para los estoicos, además, son las circunstancias particulares en que se decide la acción las que le confieren su estatuto moral. Y la atención médica terapéutica del maestro/doctor ha de ser aplicada por cada individuo a sí mismo en la pugna por examinar los propios motivos y vivir bien cada día. Así, para los estoicos y para Aristóteles, la percepción particular es una capacidad moral esencial, vital en toda aplicación razonable de una concepción general, y con valor moral por sí misma.[6] Hay aquí una forma más en que la concepción de la indagación moral como acción terapéutica conduce a las escuelas helenísticas a una rica exploración de un elemento de la ética que la teoría moral contemporánea ha considerado fundamental con menos frecuencia.

El trabajo ulterior sobre la ética estoica brindaría también una orientación valiosa acerca de la relación entre particularismo y relativismo, mostrando claramente que una ética que valore la percepción precisa de los contextos particulares y considere esto un criterio de buena elección no tiene en absoluto por qué ser relativista (del mismo modo que una buena actuación médica no tiene por qué basarse en una idea de salud relativa a la situación concreta). Como sostuve en el capítulo 1 y subsiguientes, la norma misma de salud debe responder a algo en los seres humanos reales, y en particular a algunas de sus más profundas necesidades y deseos, o bien no será una norma de *salud*. Pero no implica en modo alguno subjetivismo ni siquiera relativismo: pues todas estas escuelas sostienen enérgicamente que los seres humanos, en cierto nivel, tienen necesidades profundas semejantes y semejantes metas de florecimiento subyacentes. Dichas metas deben alcanzarse de manera que se ajuste a cada contexto y a cada historia, a cada conjunto

particular de impedimentos para el florecimiento. Pero siguen siendo, en su forma más general, metas humanas universales.

4. Lugar central entre los logros metodológicos del estoicismo y el epicureísmo lo ocupa su *reconocimiento de que los deseos, intuiciones y preferencias existentes se han formado socialmente y distan mucho de ser totalmente seguros*. Esto tiene que ver, por supuesto, con uno de sus mayores logros sustantivos: sus profundos análisis del deseo y la emoción. Y constituye un ejemplo de la manera como contenido y procedimiento se relacionan de manera fructífera y no circular. La filosofía moral moderna, en conjunto, ha tendido a tratar las preferencias e intuiciones dadas como una base segura para la argumentación. Esto es verdad explícita y metodológicamente de las formas más simples (especialmente las económicas) de utilitarismo; los utilitaristas filosóficos, de planteamientos más complejos, no siempre se preocupan por esto en la práctica de argumentar frente a sus lectores.[7] Ello es verdad también, tanto en la teoría como en la práctica, de algunos filósofos morales contemporáneos que se ven a sí mismos como herederos de las antiguas tradiciones griegas centradas en la virtud.[8] En efecto, creen que la recomendación que nos hacen esas tradiciones es que confiemos en las intuiciones y emociones; y en un sentido (por lo que hace a Aristóteles) tienen razón. Pero, hasta cierto punto, pasan por alto las sutiles observaciones del propio Aristóteles respecto de la deformación de las preferencias y los deseos en la sociedades existentes; y ciertamente pasan por alto el radical desafío a todo ello que plantean las escuelas helenísticas.

Nada hay más delicado que equilibrar el reconocimiento de que las preferencias no son una base segura con el deseo de que el interlocutor sea un participante activo y autónomo en el proceso de argumentación. Es bastante fácil esquivar las preferencias del discípulo o discípula si uno descarta simplemente la idea de argumentar y, en lugar de ello, somete al interlocutor a un lavado de cerebro o induce en él, por medios no argumentativos, algún tipo de experiencia de «conversión». Tales procedimientos tienen más en

común con la manipulación religiosa y política que con la filosofía; en la medida en que las escuelas helenísticas recurren a ellos, corren el riesgo de dejar de ser filosóficas. En breve diré algo más al respecto. Por otro lado, los mejores argumentos que he considerado aquí muestran un reconocimiento de que la labor crítica debe emprenderse desde el interior de las propias creencias y deseos de los discípulos y mediante un proceso de argumentación crítica racional. Si se emplean técnicas de carácter más manipulador, sus resultados pueden, por lo general, validarse recurriendo a argumentos impecables, que impresionen por la manera como hacen que las preferencias presuntamente poco fiables del discípulo entren en conflicto con otras cosas que él o ella cree y desea, clarificándole la naturaleza de sus alternativas. Lucrecio sobre la cólera, el amor y el miedo, Séneca sobre el amor y la cólera: los suyos son argumentos que ponen radicalmente en entredicho lo que la mayoría de la gente diría si se le pidiera que expusiera sus intuiciones actuales. Sin embargo, sus conclusiones se obtienen por argumentación, una argumentación que penetra profundamente en el discípulo como una hoja afilada, sacando a luz creencias ocultas y más profundas.

Esta cuestión ha complicado mi tarea al escribir los argumentos de este libro. Y más de una vez he sido consciente de que mis conclusiones, especialmente allí donde resultaban críticas de las terapias helenísticas, podrían ser acusadas de hallarse deformadas por mis propias preferencias culturalmente formadas (o deformadas), preferencias que espero que muchos de mis lectores y lectoras compartan, pero que no quedan validadas por el simple hecho de su amplia difusión. Es difícil estar segura de que una ha escarbado lo suficiente en una misma u observado con el suficiente ojo crítico la sociedad en que vive para satisfacer las exigencias de la terapia helenística. Cuando he podido descubrir una tensión o una incoherencia en la propia concepción helenística —como en el caso de Lucrecio sobre el miedo y Séneca sobre la cólera—, ello me ha dado algo de confianza en que las intuiciones que presento en mi crítica son profundas y dignas de respeto. La úni-

ca manera de proceder aquí, creo, es acometer la tarea con el máximo de sinceridad y rigor posible, mostrando qué es lo que una considera verdaderamente profundo y pertinente; y estaré contenta si el lector juzga (aquí y en cualquier otro lugar) que es eso lo que he hecho.

5. Finalmente, las escuelas helenísticas fueron las primeras en la historia de la filosofía occidental en *reconocer la existencia de motivaciones y creencias inconscientes*. Esta innovación —una vez más, sustantiva y metodológica— conduce, como he argumentado, a un cambio radical en los métodos de la dialéctica aristotélica. Hay que concebir a partir de ahí métodos para sacar esas opiniones inconscientes a la superficie para su examen y, asimismo, asegurar que las creencias verdaderas queden alojadas en un nivel lo bastante profundo como para que puedan, en palabras de Epicuro, «adquirir competencia» en el alma. Esto significa que la filosofía no puede ejercitarse simplemente de manera académica, ocupando sólo una pequeña parte de la vida de uno. Requiere largo y paciente esfuerzo, cuidadosa atención a cada día y cada parte del día y, también, el apoyo de la comunidad filosófica y la amistad filosófica.

Los epicúreos colocan aquí el énfasis en la función del maestro sabio, que exige al discípulo confianza y «confesión», y a veces utiliza técnicas (tales como la memorización y la repetición) que no requieren la actividad crítica del propio discípulo. Los escépticos van mucho más lejos, diseñando los métodos de la filosofía con el fin de eliminar la contribución cognitiva activa del discípulo, dejándolo cada vez más en manos de fuerzas motivadoras que no impliquen creencia alguna. [9] De todas las escuelas, es la estoica, creo, la que con más eficacia combina el reconocimiento de la profundidad del alma con el respeto por el razonamiento práctico activo del discípulo o discípula, obteniendo una imagen de la amistad filosófica que combina intimidad con simetría y reciprocidad, una imagen del autoexamen que complementa, sin desplazarlos, los procedimientos filosóficos dialécticos. (Lucrecio parece captar esta combinación en muchos de sus argumentos, es-

tableciendo esa suerte de amistad con el lector y haciendo de la amistad un fin en sí mismo; puede, por tanto, en esa medida, divergir del autoritarismo de lo que parece haber sido el procedimiento epicúreo estándar.)

Por lo que hace a los argumentos a favor de reconocer la existencia del inconsciente, no están a salvo de críticas —ningún argumento de esa clase podría estarlo—, pero en el caso de Lucrecio sobre el miedo son extremadamente sugerentes. El problema central aquí es que los argumentos son relativamente locales y asistemáticos, no vinculados con ninguna teoría clara sobre el desarrollo infantil. Los pensadores helenísticos son en cierto modo los padres del moderno psicoanálisis, pero no han realizado el trabajo empírico con niños que pudiera fundamentar bien esa práctica en una teoría del desarrollo. [10] Hay en Lucrecio, creo, un rico material para una teoría del desarrollo emocional del niño y la consiguiente represión de la ansiedad. Semejante teoría, de haberse desarrollado plenamente, resistiría la comparación con lo mejor de las teorías psicoanalíticas. En algunos aspectos se asentaría sobre un terreno más firme que la teoría freudiana clásica, pues partiría de la muy general y ciertamente (en alguna forma) universal experiencia de la necesidad y la falta de autosuficiencia, más que de la problemática y bastante estrecha noción de sexualidad infantil. La obra de Melanie Klein y la escuela de relaciones objetivas desarrolla alguna de estas intuiciones. [11]

6. Debemos abordar ahora algunas de las consecuencias potencialmente más problemáticas de utilizar la terapia como norma. Ante todo, me ha inquietado constantemente la posibilidad de que las escuelas, en su pasión por la salud, pudieran *subordinar la verdad y el buen razonamiento a la eficacia terapéutica*. He sostenido que no era absurdo definir la verdad ética (al menos hasta cierto punto) con arreglo a las necesidades y deseos más profundos de los seres humanos. Todas las teorías éticas establecen de algún modo la conexión entre la verdad y el deseo. En el caso de una forma extrema de platonismo, el vínculo es contingente, por reminiscencia. Pero en el

caso de la teoría aristotélica, una propuesta ética será rechazada como falsa si está demasiado desconectada de los apetitos y deseos más profundos de los participantes en la indagación. He argumentado que sigue siendo apropiado hablar aquí de verdad: en parte, por la insistencia de una teoría semejante en la coherencia y compatibilidad en sentido amplio; en parte, porque la exigencia de coherencia restringirá también la teoría ética desde fuera, al igual que se ajusta ella misma a los resultados en psicología y física. La teoría estoica respeta claramente estas constricciones y parece perfectamente adecuado que reclame el estatuto de verdad. De hecho, tal como he sostenido en los capítulos 9 y 10, la teoría estoica es en un sentido menos antropocéntrica y más adicta al realismo externo que la teoría aristotélica, pues los deseos humanos son buenas guías simplemente en el caso de que sean los que sintonizan con el orden racional del universo. (No obstante, para aquellos que no pueden aceptar la teleología estoica, los estoicos ofrecen también, como he argüido, argumentos independientes en favor de la extirpación de la pasión que son buenos argumentos dialécticos en el sentido aristotélico: véase el punto 7 de esta sección.) Podemos añadir que los estoicos, a diferencia de las demás escuelas, hacen del razonamiento práctico un valor intrínseco de primer orden; en modo alguno lo subordinan al bien de la ἀπάθεια (apátheia).

En el otro extremo del espectro, los escépticos sueltan claramente el lastre de la verdad e incluso del buen razonamiento en el camino hacia la ataraxía. Admiten de buen grado, insisten incluso, en que hacen eso; de modo que señalar esto no es ninguna crítica demoledora de su práctica. La crítica desarrollada en el capítulo 8 procedía de una mirada de conjunto al aspecto que presenta realmente una vida sin verdad ni normas de buen razonamiento. Argumenté que es una vida empobrecida.

La posición de los epicúreos es, sobre este punto, la más sutil, la más difícil de describir correctamente. Pues, por un lado, los epicúreos ofrecen poderosos y convincentes argumentos en favor de sus posiciones. La calidad

de los argumentos es importante para ellos, y los argumentos componen una visión comprensiva del universo, o al menos de todos aquellos aspectos del mismo que tengan que ver con alguna cuestión relativa a nuestra ataraxía. Por otro lado, parece que a ese razonamiento se le da un valor puramente instrumental, por más que sea un valor instrumental muy elevado. Y la investigación científica aquí, a diferencia de la escuela de Aristóteles, se realiza únicamente por mor de un fin ético. No está en absoluto claro, por consiguiente, que la física pueda ofrecer a la ética el apoyo independiente que parece importante si hemos de pensar en la verdad ética como una noción (parcialmente) independiente del deseo. La coherencia y compatibilidad en sentido amplio de la ética y la física epicúreas pueden bastar por sí mismas para dar a la concepción una pretensión de verdad, especialmente cuando añadimos a ello la (presunta) correspondencia de la concepción con las necesidades y deseos humanos más profundos. Pero la instrumentalidad de la razón sigue siendo un elemento perturbador en el procedimiento epicúreo, combinado con el hecho de que el procedimiento no considere las opiniones de «la mayoría y los sabios» al modo dialéctico aristotélico. La ataraxía se propone, un tanto dogmáticamente, como un fin; y ese fin se utiliza luego para dar forma a otros argumentos e incluso para determinar qué juicios y argumentos se van a considerar. (Algunos de los argumentos de Lucrecio salían mejor librados a este respecto.)

7. Esto nos lleva directamente a mi segundo campo de interés: la *tensión entre autonomía crítica y manipulación causal en el tratamiento del discípulo*. Las escuelas quieren que el discípulo logre la eudaimonía, y todas ellas (incluso los escépticos, o así lo sostengo) operan con alguna concepción definida de lo que es ese fin. Todas ellas consideran, asimismo, la sociedad existente enferma en sus creencias y preferencias, y al discípulo, infectado por esas enfermedades. Esto lleva naturalmente al deseo de *intervenir* en los procesos racionales de pensamiento del discípulo, a penetrar bajo la superficie de las enseñanzas impartidas por la sociedad a fin de llegar a

los juicios más sólidos que, según afirman, se encuentran enterrados en el alma por debajo de ese material erróneo. (O, en el caso de los escépticos, a destruir *toda* creencia, sin dejar nada en su lugar.) Aristóteles resuelve el problema de la autonomía del discípulo empezando con discípulos que ya han recibido una buena educación moral (lo cual se basa en la previa adquisición de hábitos y en otras formas de enseñanza no filosófica, aunque ciertamente no carente de contenido intelectual). Con semejante discípulo puede emplear sin riesgo estrategias dialécticas abiertas, pues puede confiar en que produzcan —en interacción con aquellas preferencias relativamente sanas— un resultado éticamente digno de confianza. Las escuelas helenísticas no pueden hacer eso: y todas, en mayor o menor medida, restringen la libre consideración de alternativas por el discípulo, manipulando el resultado.

Aquí, una vez más, los escépticos obtienen, con diferencia, el resultado más perturbador, pues aplican abiertamente sus argumentos al discípulo como mecanismos de manipulación de la conducta, no como argumentos que deban ser evaluados críticamente. La fuerza del argumento, en efecto, se calibra exactamente para contrarrestar la fuerza de la enfermedad del discípulo. Al discípulo se le disuade de desempeñar papel activo o crítico alguno, y se convierte, cada vez más, en receptor pasivo de fuerzas. El maestro también lo es, por lo que el autoritarismo no es el problema. El problema es, en realidad, la desaparición completa del sujeto y su acción. Esto no puede sino alegrar al escéptico; he argumentado, sin embargo, que es un mal resultado para la vida social y personal.

La comunidad epicúrea presenta también algunos aspectos preocupantes. Se anima al discípulo a desconfiar de sí mismo y a confiar en la sabiduría del maestro, el poder salvífico de la doctrina epicúrea. Separado de la ciudad y de su influencia cognitiva, sometido a un régimen cotidiano de memorización, repetición y confesión, privado de la consideración imparcial de opiniones alternativas, el discípulo apenas tiene autonomía. Ni se reconoce tampoco la autonomía como un fin valorado por la doctrina epicúrea.

Llama la atención que en el epicureísmo romano las cosas parecen ser sutilmente diferentes. Discutiendo con romanos profundamente apegados a su propia integridad, que viven, además, en Roma con otros romanos, Lucrecio mueve gradualmente a su interlocutor hacia una posición de mayor autonomía y madurez. Su actitud ante las opiniones opuestas, lejos de ser dialéctica, es todavía despectiva e hiriente. Pero le pide al discípulo que asuma él mismo la tarea de argumentar y juzgar. Pues este discípulo no vivirá en una tranquila comunidad epicúrea, celebrando la fiesta del héroe Epicuro y apoyándose en la solidaridad de la amistad epicúrea. Él debe volver a casa, con su familia y sus amigos, y desempeñar sus funciones políticas y militares en un mundo en el que la mayoría de la gente que conoce no son epicúreos. Lucrecio no lo deja inerme ante eso.

Los estoicos, creo yo, resuelven estos problemas de la forma más atractiva. Pues, ante todo, reconocen que no habrán de tratar siempre con dóciles discípulos estoicos o preestoicos. Así, aunque son felices de poder exponer su sistema y mostrar cómo guarda coherencia en su conjunto, también están deseosos de ofrecer argumentos a interlocutores que no son estoicos (como Séneca, por ejemplo, hace con tanta frecuencia). Esto implica argumentar seria y dialécticamente contra posiciones peripatéticas y epicúreas. Más aún, dado que sostienen que el razonamiento práctico activo es intrínsecamente valioso, animan al discípulo a no delegar en la autoridad de otro (sea un maestro o sea un libro), sino a hacerse cargo de su propia vida. Y esto significa, en definitiva, suprimir la asimetría entre maestro y discípulo que viene sugerida por el modelo médico, en la medida en que el maestro incita y ayuda, pero deja que las conclusiones salgan del pensamiento del discípulo mismo. Las creencias sociales arraigadas deben todavía ser derribadas: y el maestro está presto a ofrecerle al discípulo algunos argumentos realmente poderosos y dosis de ágil retórica a tal efecto. Pero él no es una autoridad: la razón del discípulo es la única autoridad verdadera. Esto significa que la autocrítica y el autorreconocimiento ocupan el lugar de la «confesión» epi-

cúrea como actividad crítica y diagnóstica central. Aquí los estoicos siguen muy eficazmente el ejemplo de Sócrates, quien con su distanciamiento irónico del discípulo y su punzante desafío a las creencias irreflexivas coloca la autonomía del discípulo por delante de su comodidad e incluso de su adhesión a la opinión correcta. [12]

Al hablar de Epicuro he apuntado que el carácter abierto de la dialéctica aristotélica contrastaba con el dogmatismo del pensamiento «médico» helenístico y que ninguna concepción completamente médica podría tener la flexible capacidad aristotélica para el autoexamen y la autorrevisión. Los estoicos hacen discutible esa afirmación. Pues aunque su método no es, desde luego, oficialmente dialéctico y de hecho resulta bastante dogmático, están comprometidos tan a fondo con la integridad de la razón práctica que le niegan al discípulo el refugio que proporcionaría la autoridad dogmática. Nada es seguro, salvo (en la medida en que uno sea racional) uno mismo. Por ello no es de extrañar que, a partir de ese compromiso metodológico, nos topemos con los ejemplos de autocuestionamiento e inequívoca revisión del estoicismo que hemos encontrado en los capítulos 11 y 12; no es de extrañar que en Séneca encontremos, no el inflexible anuncio de un credo, sino una confrontación imaginativa y profundamente personal con problemas irresueltos.

II. Tensiones en el modelo médico

El modelo médico ofrece un rico retrato del filósofo: humanamente implicado y, sin embargo, libre de las perturbadoras ráfagas de la emoción, experto en destrezas y, sin embargo, cercano al sufrimiento de cada paciente. En este retrato surgen dos tensiones con las que ahora debemos enfrentarnos. Primero tenemos la obvia tensión entre compasión y ausencia de perturbación. El filósofo al estilo médico se ve obviamente empujado a la filosofía por la urgencia de las necesidades humanas y se le presenta como movido por alguna clase de respuesta compasiva a dichas necesidades. Y, sin

embargo, para ninguna de las escuelas es la compasión (lástima) [13] una motivación apropiada; pues todas ellas insisten en que la persona sabia está libre de todas las emociones (o, en el caso de los epicúreos, de la mayoría). ¿Cómo pueden, entonces, explicar la decisión del doctor de ser un médico del alma, que seguramente no es la carrera más fácil y con menos trastornos que una persona pudiera elegir?

Aquí los escépticos, aunque poco convincentes, son todavía coherentes, pues insisten en que el maestro no tiene ninguna motivación emotiva, sino sólo el hábito de seguir un oficio y atenerse a cualquier percepción y sentimiento que pueda quedar una vez eliminada toda creencia. No es que esto brinde una caracterización muy rica de la presunta philanthrōpia del maestro ni que explique muy bien por qué uno se habría de dedicar a enseñar en primer lugar a *otros*, en lugar de emplear simplemente su oficio en curarse a sí mismo. Pero quizás el escéptico se hizo maestro antes de convertirse plenamente en escéptico y mantuvo ese oficio aun después de que las creencias desaparecieran. O quizá se gana la vida así. Aquí, como en otros lugares, no son éstos motivos en los que poder confiar para construir una sociedad. Pero no es empeño del escéptico ser digno de confianza.

Los epicúreos se enfrentan a una tensión muy compleja que es, en el fondo, una versión de la tensión que recorre toda su posición en lo referente a la amistad y el amor. A diferencia de las otras escuelas, ellos no repudian *toda* emoción, por lo que pueden admitir y admiten cierta compasión (véase el cap. 7); y su visión del fin humano, que les permite creer que, en general, el dolor y la perturbación son malos, les proporciona una base para la compasión cuando se encuentran con el sufrimiento de otro. Por otro lado, se supone que el fin de cada persona es su ataraxía y aponía, y como vimos, el bien de los demás entra aquí sobre todo de manera instrumental, aunque posiblemente también en virtud del valor intrínseco de ciertos tipos de interacción con los amigos (véase el cap. 7). Esto no parece suficiente para explicar por qué Epicuro dirige su escuela y deja un testamento con disposicio-

nes sobre su futuro; por qué Diógenes de Enoanda erige una elaborada inscripción destinada a los extraños y a las generaciones futuras, por qué Lucrecio desea legar una obra en la que ha invertido mucho esfuerzo. Aun cuando todo ese altruismo hacia los vivientes pudiera explicarse (en gran parte, pero no por completo) sobre la base de los principios instrumentales de la amistad epicúrea, ello no explicaría ningún tipo de interés por los extraños y las generaciones futuras. Y, sin embargo, está claro que los epicúreos tienen ese interés y se basan en él para la génesis de su obra.

Los estoicos tienen aquí el problema que tienen con toda forma de altruismo: han de explicar por qué el bien de los demás le importa a alguien que ha eliminado los afectos en que se basan las emociones. Y tienen además otro problema: han de explicar por qué, si la virtud es autosuficiente, no necesitando de nada exterior para realizarse y mantenerse, las personas virtuosas considerarán que otras personas necesitan su ayuda. Estos problemas los tratan con su compleja teoría de los indiferentes preferidos (véase el cap. 10), que puede ser suficiente o no para explicar las acciones en cuestión. (Ciertamente, esta teoría priva al filósofo de todos los motivos basados en la lástima o compasión; pienso que esto supone aquí una pérdida considerable, como ocurre también en el caso de los bienes materiales y su distribución.) Además sostienen que la actividad filosófica tiene valor intrínseco, por lo que la persona que filosofa difícilmente *necesita* una justificación para actuar así (si bien esto por sí mismo no explica por qué se hace para otros). Por encima de todo, sin embargo, se basan aquí en la labor autoactivadora de cada discípulo, concibiendo la actividad terapéutica, ante todo, como *auto*terapéutica y la argumentación como escrutinio de uno mismo. La cuestión es si todas esas respuestas juntas son realmente suficientes para explicar la clase de altruismo al que los interlocutores de la argumentación estoica (especialmente en Roma) están profundamente apegados. Y no es de extrañar que aquí, como en el epicureísmo, encontremos casos de implicación filosófica en el mundo que vayan más allá de lo que permite la posi-

ción oficial; por ejemplo, cuando Séneca recrimina al padre servil, en el interés apasionado por el bien del discípulo que Séneca parece manifestar más de una vez, en las ambigüedades que presenta el retrato del érōs en *Medea*.

Hay una segunda tensión en la analogía médica que es más difícil de describir; desempeñaba un papel importante en el capítulo 11. Por un lado, la concepción del filósofo como doctor crea una fuerte asimetría de experiencia y coloca al discípulo a distancia del maestro. Esto conduce, en el caso de algunos de los estoicos y epicúreos griegos, a una postura más bien severa, en que el doctor observa y juzga al discípulo con perspicacia, pero sin sentimientos de compañerismo. Por otro lado, el particularismo inherente al modelo médico lleva, por su parte, a un interés por comprender la historia completa del paciente. Y este énfasis narrativo propicia, en Séneca, un paso de la severidad a la empatía de la camaradería y a la clemencia. Ambos planteamientos son, en principio, compatibles, pues la percepción del experto puede ser particularista; pero en la práctica conducen a actitudes diferentes y a diferentes técnicas filosóficas. Poner el acento en la experiencia conduce a un duro dogmatismo; ponerlo en lo narrativo lleva a un juicio flexible que se aparta de las reglas fijas, o por lo menos de los castigos que éstas recomiendan. Casi todo depende aquí de la actitud que el doctor adopte respecto a sí mismo, pues la postura distante y judicativa irá probablemente asociada a la idea de que uno es mucho más sabio que el discípulo; la postura clemente, en cambio, tal como Séneca dice explícitamente, irá unida al reconocimiento de que uno mismo es aproximadamente tan imperfecto como el autor de la ofensa.

Los escépticos no se interesan como tales por la distinción entre juicio moral y clemencia, prefiriendo la flexibilidad sin límites del maestro que suspende todo juicio. En el epicureísmo las cosas son más complicadas: hasta cierto punto prevalece la relación distante y asimétrica del juicio moral (aunque con mayor reciprocidad en Lucrecio); al mismo tiempo, sin embargo, la compasión por la debilidad humana es un sentimiento que merece

aprobación y guía la práctica del maestro. Los estoicos griegos parecen haber optado por la distancia y la austeridad de juicio. Pero quedó para Séneca la tarea —bebiendo, probablemente, tanto de la tradición aristotélica como de la romana— de desarrollar la idea de clemencia, conectándola con la percepción de la propia imperfección y el carácter intratable de las «circunstancias de la vida». Pienso que esto es un avance de grandes proporciones para la filosofía moral, tanto desde el punto de vista sustantivo (según sosteníamos al final del capítulo 12) como desde el metodológico.

III. Naturaleza y finitud

Cada una de las escuelas pretende darle al discípulo una vida conforme a la naturaleza. Todas hacen afirmaciones respecto de ésta, haciéndolas derivar de alguna clase de escrutinio del ser humano, sus necesidades y capacidades. En todas ellas, la noción de naturaleza es normativa y no meramente descriptiva, remitiendo a la idea de un florecimiento sin trabas conectado con la eliminación de ciertos obstáculos impuestos por enfermedades (habitualmente sociales). Y, en todos los casos, la pretensión de darnos una vida conforme a la naturaleza se relaciona con el reconocimiento de nuestra finitud como seres mortales, dándonos aspiraciones socialmente inducidas que nos impulsan a trascender esos límites. Por otro lado, en las tres escuelas por igual, se sostiene la pretensión de darnos una vida *divina* (generalmente, en conexión con la pretensión de eliminar las perturbaciones que más fastidiosa hacen una vida mortal). Vemos aquí, en cada caso, una tensión o serie de tensiones entre el repudio de la trascendencia y el intento de lograr otra clase de trascendencia. ¿Cómo aborda cada una de las escuelas esta cuestión?

Los escépticos son, de los tres grupos, los que tienen la noción más reductiva de naturaleza: noción que confina lo «naturalmente» humano en el plano del impulso animal más el hábito, por cuanto se insta al discípulo a «desprenderse» pura y simplemente «del ser humano». Y es esa misma vida

la que ellos defienden también, de manera un tanto retórica, como bendita y divina: pues ésta es, sostienen, la que ejemplifica el dichoso objetivo de la ataraxía. En la tradición griega, el animal y el dios están, de alguna manera, cerca el uno del otro (véase el cap. 7): en efecto, ninguno de los dos tiene intereses éticos ni relacionados con los demás, ninguno de los dos tiene virtudes. La divinidad del escéptico es de ese tipo negativo y cuasi animal, la ausencia de perturbación que nace del hecho de no tener cuidados ni compromisos. Su «naturaleza» es todavía una idea normativa de ausencia de todo impedimento; los impedimentos proceden, como en las demás escuelas, de las imposiciones de la sociedad y la enseñanza. Pero en su celo por eliminar esos impedimentos, y a través de su implacable ataque al compromiso normativo mismo, eliminan lo que a todos los demás filósofos griegos —y a la mayoría de la gente corriente— les ha parecido que es, en términos normativos, una parte esencial de nuestro florecimiento humano.

En el epicureísmo, la tensión entre «naturaleza» y divinidad es mucho más compleja. Pues los dioses son paradigmas de invulnerabilidad y autosuficiencia y sirven explícitamente de norma para el discípulo. Por otro lado, como hemos visto, gran parte del detallado y excelente trabajo filosófico contenido en sus argumentos consiste en conducir al discípulo a entenderse a sí mismo, de una manera libre de aspiraciones religiosas convencionales, como un ser mortal y finito. La rica concepción normativa de la naturaleza incluye la idea de aceptar que uno forma parte de un mundo de seres vivos finitos. Y parece incluir también la amistad como un elemento de valor intrínseco (al menos en Lucrecio y posiblemente también en Epicuro), que hace del florecimiento personal una cualidad no divina, dada su necesidad respecto de los demás. En el tratamiento lucreciano de la cólera, la comunidad y la amistad, y en gran parte de su concepción del amor, predominaba esa idea finitista, en la medida en que Lucrecio le ofrecía al discípulo una manera humana de vivir a la vez el amor y el riesgo, «cediendo a la vida humana», renunciando a la aspiración a la vida divina, a la seguridad perfecta.

Estos resultados pueden no ser plenamente coherentes con la exigencia epicúrea oficial de la ataraxía como meta; y, sin embargo, Lucrecio en esos casos no persigue aquel fin a expensas de los bienes mortales que su argumentación ha señalado. (No aconseja al filósofo, por ejemplo, como hace Epicuro, que renuncie al matrimonio y a los hijos, ni insta al abandono de la vida política, con sus ocasiones para la cólera.) En los argumentos contra la muerte, [14] sin embargo, así como en el rechazo —en los argumentos sobre el amor— de toda conexión erótica que sea más relación apasionada que amistad sexualizada, vemos que la tensión entre lo mortal y lo divino, lo seguro y lo vulnerable, surge dentro de la propia posición de Lucrecio. En conjunto he preferido destacar en su argumentación la vena finitista, y pienso que el epicúreo puede mantener una posición coherente contra la trascendencia centrándose en este aspecto (pero sólo a costa de debilitar, como parece hacer Lucrecio, la adhesión a la perfecta ataraxía).

De las tres escuelas, los estoicos son los que tienen la más rica concepción normativa de la naturaleza, una concepción que permite que la vida conforme a la naturaleza incluya el razonamiento práctico como un bien intrínseco, e incluso el razonamiento acerca del orden racional del universo. No parece, pues, haber en su posición tensión alguna entre la aspiración a vivir de conformidad con la naturaleza y la aspiración a vivir al modo divino. Nuestra naturaleza *es* una naturaleza divina: pues lo más divino es buscar la comprensión de todo. Así pues, mediante la razón nos realizamos a nosotros mismos y nos unimos a Zeus.

Por otro lado, esta visión más bien unilateral de la naturaleza, con su obsesiva fijación en lo intelectual, plantea algunos interrogantes serios sobre el resto de lo que Aristóteles (hablando, una vez más, normativamente acerca de lo que es más importante en la vida humana) habría llamado nuestra naturaleza, toda aquella parte que refleja nuestra finitud. Nuestra mortalidad, nuestra necesidad recíproca como amantes, amigos, esposos, conciudadanos, nuestras necesidades de alimento y bebida y de apoyo a nuestra

salud: ¿ha de estar nuestra vida «en conformidad con» todo eso, así como con nuestro intelecto? Los estoicos dan, como hemos visto, una respuesta compleja. Pues reconocen que en la mayoría de los casos es correcto preferir tales cosas y preferirlas, se diría, en razón de su papel respecto de nuestra primera «naturaleza». Por otro lado, nuestro compromiso con ellas no ha de ser tan profundo como para poner en peligro la apátheia, la ausencia de pasión; y la superficialidad de ese compromiso Aristóteles la consideraría *antinatural* para un ser afectivo, finito y «con disposición a vivir con otros». No hay entre ellos diferencia en materia empírica, de hechos considerados con independencia de los valores, pues comparten una noción normativa de naturaleza. Pero difieren de manera fundamental sobre lo que una vida humana necesita para ser completa. Como en el caso de Epicuro, he preferido aquellas obras estoicas que admiten la presión de la posición aristotélica, reconociendo, especialmente, la profundidad de los vínculos con los demás en una vida verdaderamente razonable y completa. Me parece una contribución fundamental de la ética helenística habernos apremiado a pensar humanamente, como los seres finitos que somos. Creo que esta visión debería, en algunos casos, haber modificado la argumentación alejándola de la apátheia y acercándola al érōs y a la compasión.

IV. Compromiso y *ataraxía*

Debemos abordar ahora directamente el problema central que han tratado muchos de los capítulos precedentes: ¿hasta qué punto la adhesión de estas escuelas a diferentes versiones de la ausencia de dolor y perturbación les permite a sus discípulos adquirir compromisos con *algo* más que con su propia virtud? Y ¿hasta qué punto es completa la vida de ello resultante?

Los escépticos apartan a su discípulo de *todo* compromiso, incluidos los compromisos cognitivos, con el argumento de que *cualquier* compromiso con el mundo, incluso un compromiso con el hecho de que *es* de esta o de aquella manera, supone un riesgo para el discípulo. (De este modo ven un

hecho digno de destacar: que la búsqueda filosófica de la verdad, alabada por la tradición platónica como lo más estable y libre de riesgos, no está realmente tan libre de peligro, pues hace depender nuestro bien de la manera como sea la realidad fuera de nosotros y de la capacidad de una mente finita para captar esa realidad.) Mucho menos tiene el discípulo compromiso alguno con unos seres amados, con su país o siquiera con su propio pasado, su carácter, sus gustos. Esas cosas están *ahí* y ejercen su fuerza causal; pero si no es ése el caso, el discípulo no va tras ellas. Esto le brinda una vida de notable seguridad; pero empobrece el yo y lo hace indigno de confianza para los demás.

El epicúreo parece entender la ataraxía misma de una manera más activa que el escéptico: no simplemente como la ausencia de perturbación, sino, en sentido positivo, como el funcionamiento sano y sin trabas de todas nuestras facultades, incluidos probablemente algunos usos de nuestras facultades cognoscitivas, [15] y posiblemente también la reciprocidad interactiva de la amistad. Eso significa que incluso el fin puede contener ciertos tipos de compromiso con los demás; pero las exigencias instrumentales del fin implican muchos más compromisos. Están primero los compromisos cognitivos de la filosofía epicúrea, a través de los cuales el discípulo tiene su interés puesto en el hecho de que el mundo sea de una determinada manera, una manera que podría quedar falsada por la experiencia. Esto implica un elemento de riesgo (aunque no un gran riesgo, insistirá el maestro, pues la posición epicúrea está construida de tal manera que tiene una respuesta convincente para cualquier pregunta y objeción). Vienen luego las exigencias de la virtud y la acción virtuosa, que se eligen sólo como medios para la ataraxía, pero que son, al parecer, vinculantes como reglas para el discípulo, aun cuando, en un caso particular, la acción virtuosa no sea ventajosa. [16] Aquí, una vez más, el discípulo corre algún riesgo debido al compromiso. Y el riesgo puede ser considerable. Por último están los compromisos de la amistad (instrumentales, sobre todo, en Epicuro, y que excluyen el matri-

monio, el amor sexual, los hijos y la comunidad política). Los compromisos se extienden más amplia y profundamente en Lucrecio, hasta abrazar esas esferas excluidas por Epicuro, dotándolas, se diría, de un valor más que instrumental. De este modo, el riesgo y el sacrificio se convierten en elementos apropiados de la buena vida de la persona.

El dilema de los estoicos en este punto lo he discutido ya extensamente, en el sentido de que la apátheia y su base cognitiva parecerían ser incompatibles con el tipo de lealtad y coraje dispuesto a correr riesgos que se dice que posee un héroe estoico. Los amigos y los cónyuges estoicos han de vivir de tal manera que la muerte o partida del otro no cause pesar. Aunque la *pietas* y la veneración por el deber pueden generar muchos actos leales y cuasi comprometidos, el estoico pasa a través de esas operaciones como quien desempeña un papel. No confía parte alguna de su bien a ninguna otra persona. Esta falta de amor sincero y de apertura puede parecernos, a nosotros como a la Medea de Séneca, que hace la vida pobre e incompleta.

Hasta ahora me he centrado sobre todo en los compromisos con los amigos, las personas amadas, los conciudadanos, que es donde las posiciones helenísticas resultan profundamente controvertibles. Pero hay otra esfera en la que estas escuelas hacen una importante contribución. Las sociedades con las que se encuentran están inmersas en la pugna por la riqueza, el poder y el lujo. La gente se siente apegada a la persecución de esos bienes, como si tuvieran alguna clase de valor intrínseco. Y esto lleva, como las tres escuelas dejan documentado cada una a su manera, a antagonismos y pugnas frenéticas, a actos de crueldad, a la ruptura de los lazos que unen a las familias, las ciudades, la comunidad de seres humanos. El llamamiento a vivir de conformidad con la naturaleza es, en gran parte, el llamamiento a renunciar a la frenética persecución de esas falsas metas y a reformar los deseos y preferencias de uno a la luz del reconocimiento de que son, en el mejor de los casos, herramientas fuertemente limitadas de la actuación humana. Con argumentos penetrantes, tanto los epicúreos como los estoicos de-

muestran que la concepción más profunda y coherente que el discípulo pueda tener del florecimiento humano convierte aquellos bienes en meros instrumentos sin valor intrínseco. Y mediante su análisis de las conexiones entre esos falsos fines y los deseos socialmente divisorios brindan además un argumento consecuencialista en favor de su reforma de las preferencias.

Éstos son argumentos que la vida social contemporánea y, sobre todo, el pensamiento económico contemporáneo han de tomarse en serio. Porque si los pensadores helenísticos están en lo cierto, el comportamiento de los individuos que tratan de maximizar la riqueza y otras satisfacciones, lejos de ser natural o racional, es el producto de una forma patológica de enseñanza social. (Para Lucrecio es incluso peor: una consecuencia de la creencia falsa y autoengañosa de que uno puede vencer a su propia muerte mediante la acumulación.) Los seres humanos plenamente informados no escogerán este comportamiento una vez que hayan examinado debidamente las alternativas mediante un proceso de argumentación crítica.

Nada parece más urgente en la sociedad contemporánea que la crítica razonada de la maximización de la riqueza y la búsqueda del poder sin ningún límite. Y, sin embargo, esos fines raras veces son considerados con franqueza por los filósofos morales, especialmente en los países capitalistas. Los utilitaristas económicos suscriben oficialmente la maximización de la riqueza como un fin racional. Otros utilitaristas modifican el cuadro de diversas maneras, pero raramente tanto como exigiría el argumento helenístico. Incluso la teoría kantiana contemporánea de John Rawls incluye la riqueza y la renta entre los «bienes primarios» de los que más es siempre mejor. [17] Sólo aquellas teorías con una clara filiación en el mundo griego antiguo —tales como la teoría neoaristotélica de Amartya Sen— [18] dicen claramente que esos bienes financieros son sólo medios para la actuación humana. La vigorosa y detallada crítica de estoicos y epicúreos merece todavía que se le preste atención. [19]

V. Política

Los enfoques helenísticos de la terapia de la vida humana se centran en la autosuficiencia. Y allí donde las necesidades del discípulo lo hacen dependiente de un mundo que no siempre satisface esas necesidades, modifican las necesidades para que respondan al mundo, más que modificar el mundo para que responda a las necesidades humanas. A veces se tiene la sospecha de que la. exposición de lo que posee valor intrínseco en la vida humana está cortada a la medida del conocimiento que tiene el filósofo de lo que puede conseguirse de manera fácil y segura, de forma que la afirmación de los bienes inciertos que la política distribuye no se reconoce de manera imparcial. ¿Tanto quieren estos filósofos establecer la filosofía como *el* arte de la vida, que proporciona todo lo necesario para la eudaimonía, que subestiman el valor de la distribución política? Y ¿no significa esto que, con su fijación en las almas de los individuos, pierden de vista otra tarea que la filosofía había realizado anteriormente, la de educar a los legisladores para que prestaran un servicio público justo y humano?

Esta inquietud nos ha acompañado desde el principio; y es ciertamente posible establecer un marcado contraste entre el pensamiento aristotélico y el helenístico en función de este criterio. Aristóteles, que insiste en que ciertos «bienes externos» son necesarios para la eudaimonía, acude a la organización política para ofrecer el mundo a la gente; los pensadores helenísticos, en cambio, hacen que la gente ajuste sus objetivos para que se adapten a las incertidumbres e injusticias del mundo. Semejante contraposición, sin embargo, sería demasiado simple. El presente libro no ha intentado hacer una exposición exhaustiva del pensamiento social y político helenístico; [20] y, sin embargo, hemos visto lo bastante de las opiniones de las escuelas acerca de la comunidad y la autosuficiencia como para empezar a sacar a la luz las verdaderas complejidades del cuadro que presentan.

La imagen simplista mencionada encaja bastante bien con los escépticos, pues éstos no tienen interés alguno en modificar el mundo y se centran por

completo en el proyecto de lograr que el discípulo sufra menos a causa de la forma como se dan las cosas mundanas. Ni siquiera esperan poder eliminar por completo el dolor corporal; por tanto, no considerarán que una insuficiencia de bienes materiales sea incompatible con la eudaimonía, con tal que el sufrimiento causado por la ausencia de dichos bienes sea moderado. Más allá de eso (en una situación, digamos, de hambruna) no hacen ninguna recomendación, política ni filosófica, y dejan que las respuestas naturales del organismo actúen lo mejor que puedan al respecto. Es probable que actúen de manera egoísta. En cuanto a los sufrimientos psicológicos causados por males sociales tales como la esclavitud, la injusticia, la pérdida de amigos, su remedio es eliminar la creencia de que eso sea malo. El discípulo será así (por usar su propia imagen) un eunuco respecto del cambio político, que no tendrá deseo alguno, ni siquiera uno al que haya que resistirse, de buscarle remedios sociales a la injusticia.

Con los epicúreos, las cosas son ya más complicadas. Epicuro mismo desaconseja con fuerza la participación activa en la comunidad política y trata la justicia como algo meramente instrumental al servicio de la propia libertad respecto de la perturbación. Pero al mismo tiempo se preocupa mucho por el cuerpo y sus necesidades, definiendo todo dolor como malo y la eudaimonía como algo que exige la ausencia de aquél. Y también se siente muy interesado por las estructuras comunitarias y las diversas maneras como éstas pueden ayudar a los seres humanos a satisfacer sus necesidades. Algunas de dichas maneras consisten simplemente en distraerse del dolor que uno está sufriendo; pero tenemos razones para suponer que la comunidad epicúrea *estaba* interesada en el bienestar corporal de sus miembros, así como en su libertad espiritual respecto de las preocupaciones. El hecho mismo de que Epicuro insista en la naturaleza física de toda la realidad, incluida la realidad del alma humana, es importante, porque entonces ya no es posible (como en el platonismo) desdeñar los males corporales como inocuos porque no afectan al «yo real». Los límites de este enfoque, sin embargo,

son obvios: no sólo en la concepción instrumental de la justicia —aceptable, quizás, en una comunidad de amigos, pero menos adecuada para un mundo más amplio—, sino también en los estrechos límites del mundo mismo, su ausencia de interés por todo menos por un puñado de personas próximas. El mundo en su conjunto no puede organizarse en pequeñas comunidades epicúreas; dichas comunidades son siempre parasitarias respecto de la vida económica y política del mundo en general. ¿Cómo ha de vivir, pues, ese mundo? Epicuro no lo dice.

Lucrecio, sin embargo, asume esa tarea en su contexto romano. No encontramos en él una concepción desarrollada de la distribución política ni del mejor orden político. Pero encontramos argumentos epicúreos acerca de nuestra limitada necesidad de bienes materiales y ataques a la acumulación material ilimitada, usados explícitamente en un contexto político. Y encontramos reflexiones acerca del acuerdo social y de la compasión que tienen verdadera significación política. Lucrecio, además, hace un gran esfuerzo por mostrar cómo los principales males de la vida política de su época tienen, de hecho, raíces psicológicas en la ansiedad y la codicia que hacen que la gente busque amasar más y más propiedades, en feroz competición con sus vecinos.

Pienso que aquí el epicureísmo, especialmente tal como lo desarrolla Lucrecio, muestra claramente cuánto provecho puede sacar la política de un planteamiento típicamente helenístico a través de la psicología del individuo. Pues Lucrecio ve algo que sólo recientemente ha sido redescubierto por el pensamiento político occidental: que lo personal —la vida de las emociones y las asociaciones íntimas de cada uno, incluidas las asociaciones eróticas— es político, formado por la sociedad y cuyos frutos vuelven a su vez a la sociedad. La política, pues, no consiste simplemente en distribuir los bienes y las responsabilidades usuales. Implica al alma entera, sus afectos, temores e iras, sus relaciones entre géneros, su deseo sexual, sus actitudes ante las posesiones, los hijos, la familia. Los epicúreos ven hasta qué

punto esos aspectos presuntamente «privados» de la vida han sido desnaturalizados por las tradiciones de una sociedad injusta y acumuladora; y nos recomiendan su terapia personal afirmando que los individuos así desnaturalizados no pueden llegar de ninguna otra manera a ser buenos agentes sociales.

Los estoicos han desarrollado, mucho más que las otras escuelas, una teoría política (o una pluralidad de ellas, pues las concepciones de la comunidad ideal varían entre Grecia y Roma y dentro del propio estoicismo romano). No he estudiado aquí esas concepciones. Dejan claro que los estoicos están hondamente interesados por las circunstancias en que se cultiva la virtud en el mundo; pues la virtud, aunque autosuficiente una vez alcanzada, necesita todavía ser educada (aun cuando se supone que los bienes externos no son estrictamente *necesarios* para su formación). Además y —creo— más importante, los estoicos poseen, como Lucrecio, una elaborada concepción de la naturaleza social o política de lo que parece ser personal e innato: la cólera, el temor a la muerte, el amor apasionado, las actitudes individuales ante el alimento, el dinero y la relación sexual. El autoexamen personal de cada agente estoico es también un acto profundamente político, como se ha sostenido en el capítulo 11, un proceso de liberación de preferencias socialmente formadas que deforman la vida interpersonal en todos los niveles y un cultivo de la *humanitas* que fructifica (en Séneca, al menos) en una política de gradualismo y clemencia.

La política estoica está construida, en gran medida, no sobre ideas que ven al ser humano como incompleto, sino de dignidad y autogobierno humanos. Este énfasis, sobre todo cuando se combina con el universalismo estoico acerca del potencial para la virtud, coloca a los estoicos en condiciones de hacer una fuerte contribución a las concepciones de los derechos humanos y la libertad. [21] Su insistencia en la igual humanidad de los esclavos y las mujeres es especialmente llamativa, a pesar de no ir combinada con un interés muy marcado por alterar la realidad política de la vida de los escla-

vos y la mujeres. Por otro lado, su firme repudio de la lástima o compasión como motivo político va a contracorriente de una tradición que desempeñó en el mundo griego y puede todavía desempeñar en el nuestro un papel de primer orden en favor de la beneficencia y del reconocimiento de la camaradería y la igualdad humana. Respetar a un esclavo como a un ser humano es, como dejan claro los textos estoicos, perfectamente compatible con la perpetuación y aceptación de la institución política de la esclavitud. En cambio, la compasión, que hace real para uno mismo el sufrimiento del esclavo y reconoce su significación, llevaría naturalmente al cambio material e institucional. Pero los estoicos se niegan a sí mismos la compasión precisamente porque da significación a tales circunstancias externas, como si la dignidad humana no fuera autosuficiente. Tanto los esclavos como los amos deben ver, por el contrario, que la esclavitud no es cosa de importancia, dadas nuestras inalienables dignidad y libertad. La sabiduría por sí misma, y sólo ella, nos hace verdaderamente libres.

El pensamiento político estoico me parece constituir, por esas razones, un logro muy desigual: profundo y perspicaz en su análisis de la política de las pasiones y los límites del materialismo, profundo asimismo en su reconocimiento de la dignidad humana por encima de las diferencias de clase social, pertenencia étnica e incluso género, pero rigorista y dogmático cuando se trata de la influencia de las circunstancias materiales en la eudaimonía. Una cosa es reconocer que incluso en condiciones de esclavitud los seres humanos conservan un valor inalienable, en razón de lo cual es injusto y moralmente repugnante esclavizarlos. Y otra muy diferente sostener que esa dignidad es lo único que tiene realmente importancia para el florecimiento humano y que es algo tan sólido que la esclavitud no le afecta (por lo que no importa para la eudaimonía que uno sea esclavo o no). En este punto es Aristóteles, y no los estoicos, quien parece encaminar el pensamiento político en la dirección correcta: puesto que la función importa y puesto que la

función tiene condiciones necesarias de orden material e institucional, las condiciones materiales e institucionales importan, y muchísimo.

Todos los pensadores helenísticos reconocen que las personas han sido conformadas por las condiciones institucionales y materiales en las que viven. De hecho, su punto de partida es el efecto deformante de las instituciones sobre el deseo y la función. Y sin embargo —ésta es la dificultad central —, parecen asumir como tarea propia la formación de personas perfectas, de una en una, como si las personas perfectas pudieran formarse realmente sin profundos cambios en las condiciones materiales e institucionales. Hasta cierto punto, las comunidades filosóficas mismas crean condiciones diferentes de las de la sociedad que las rodea. Pero esto no llega muy lejos, como ellas mismas reconocen. Y al mismo tiempo, sin embargo, no quieren reconocer hasta qué punto el pleno éxito de su empresa, en lo que respecta a la gente, espera y exige cambios políticos y sociales. Pues esto haría a los seres humanos dependientes de las circunstancias para su florecimiento y, sobre todo, dependientes de algo distinto de la filosofía. Esto es algo que las escuelas, con su enseñanza de la autosuficiencia y sus grandes pretensiones de ser *el* arte de vivir, no estarían dispuestas a reconocer. El hecho es que su propio pensamiento acerca de la deformación de los deseos y preferencias lleva de forma natural a un llamamiento a la asociación entre filosofía y política: porque sólo en conjunción con esfuerzos realizados fuera, en el mundo, puede realmente cambiar de un modo significativo la vida del pensamiento y el deseo. Imaginemos, por ejemplo, lo que habría ocurrido si el movimiento pro derechos civiles en los Estados Unidos hubiera insistido en liberar a la gente de sus deseos y pensamientos racistas antes de pasar a las leyes y las instituciones; qué habría ocurrido si las mujeres, antes que exigir igualdad en las leyes e instituciones, hubieran insistido, primero, en perfeccionar la conciencia y los deseos de los hombres. Podemos conjeturar que el deseo y el pensamiento mismos habrían hecho menos progresos siguiendo ese programa que en el estado actual de cosas, en que a menudo las leyes y

las instituciones abren la marcha y el pensamiento y el deseo siguen a regañadientes (quizá para cambiar realmente en futuras generaciones). Podemos perdonarles a muchos de aquellos pensadores por no haber conseguido gran cosa en el terreno político y por medios políticos, pues los tiempos en que vivieron eran harto difíciles y nunca resulta fácil para los filósofos hacer algo a derechas en política. Lo que no podemos ni debemos perdonarles es que no *exhortaran* más a menudo a hacer esos cambios, que dieran por supuesto, en el fondo, que podemos establecer el reino de la razón en la tierra simplemente perfeccionando a los individuos de uno en uno y permitiendo luego a esos individuos perfectos crear el mundo. [22]

Hay otro elemento del pensamiento estoico que hace una importante contribución política al mundo contemporáneo; eso me va a permitir concluir esta sección con un tono positivo. Se trata de la idea de que cada uno de nosotros es un ciudadano del universo entero, un *kosmou* polítēs. Desde sus orígenes griegos, el pensamiento estoico es antisectario y antinacionalista, enfrentado firmemente a las estrechas lealtades que hacen que la política se centre en la competición entre grupos más que en la deliberación racional acerca del bien del conjunto. En el capítulo 9 hemos visto cómo cada discípulo estoico ha de considerar su propio bien como algo interconectado de muy complejas formas con el de otros, tomando el ordenado entrelazamiento del mundo en su conjunto como el tema básico de deliberación. Esto no significa admitir un Estado mundial; significa concebir la pertenencia fundamental de uno no como local o sectaria, sino como verdaderamente planetaria, y la familia fundamental de uno como la de todos los seres humanos. Esta actitud ante la política es todavía demasiado rara en el mundo moderno. Incluso nuestras principales teorías de la justicia —por ejemplo, la de John Rawls— [23] toman la nación como su unidad básica y dicen muy poco acerca de la justicia internacional o los intereses internacionales. [24] Las más relativistas de esas teorías no pueden tener nada que decir, en la

medida en que para ellas todas las normas de justicia derivan de tradiciones internas de una comunidad particular.[25] El estoicismo, en cambio, manifiesta un interés no relativo por el florecimiento humano, junto con una aguda conciencia de la estrecha interdependencia del orden mundial. Ofrece así una base prometedora para la deliberación acerca de algunos de los acuciantes problemas del mundo contemporáneo —tales como el hambre, la ecología, la población, la situación social de la mujer—, cuestiones que no podrán ser bien tratadas mientras no se aborden con la vista puesta en el bien de todos los seres humanos y, en definitiva, del mundo entero.

VI. Las pasiones

El tema central de este libro han sido las pasiones. Y es ya hora de valorar los resultados obtenidos. Una cosa, creo, no admite discusión: que los análisis de las emociones ofrecidos por los textos estoicos y epicúreos son de una sutileza y una solidez no superadas hasta ahora por nadie en toda la historia de la filosofía occidental. Claro está que las concepciones de Aristóteles constituyeron unos valiosos precedentes. Pero los pensadores helenísticos superan a Aristóteles, en mi opinión, en el detalle y en la fuerza de sus análisis de la relación entre emoción y creencia, en sus concepciones del elemento evaluativo presente en la emoción, en sus sugerencias sobre las interrelaciones de las emociones entre sí y, finalmente, en su conexión de la vida emocional con una visión muy general del mundo, mundo en el que somos rehenes de la fortuna. Independientemente de lo que uno piense de sus argumentos contra las pasiones y de lo que uno finalmente decida sobre la identificación estoica de la pasión con la creencia o el juicio, esas concepciones son puntos de partida indispensables para cualquier trabajo futuro. En otro tiempo, los filósofos supieron esto, y los mejores trabajos sobre la emoción realizados en los siglos XVII y XVIII —los de Descartes, Spinoza y Adam Smith— tenían una deuda enorme con aquéllos y quizás, en ciertos aspectos, no llegaron a su altura. Hoy día, sin embargo, la obra de los anti-

guos es casi siempre ignorada en la literatura filosófica sobre la emoción, [26] que por consiguiente ha de reinventar laboriosamente (y por lo general sin llegar a la altura de los antiguos) lo que allí ya estaba claro. Los análisis detallados de emociones concretas, además, son tan impresionantes como la teoría general. También aquí, los análisis contemporáneos del amor, la cólera y el miedo pasan por alto aquéllos, pagando el precio consiguiente.

La teoría epicúrea de la emoción es en ciertos aspectos menos elaborada (por lo que sabemos) que la teoría estoica: no deja totalmente clara la relación entre creencia y pasión, distinguiendo entre necesidad y suficiencia y entre estas dos e identidad. Por otro lado, Lucrecio añade algo de gran valor: la idea de una conexión entre emoción y carácter *narrativo*. [27] El contenido cognoscitivo de una emoción como el amor no llega sólo a través de la comprensión de proposiciones abstractas (ni siquiera, incluso, a través de proposiciones de gran concreción sobre la propia vida de uno). Por el contrario, nosotros interiorizamos a través de la cultura situaciones narradas que nos dan las dimensiones, ritmo y estructura de la emoción. Y esas situaciones hipotéticas se actualizan luego en nuestras vidas, en la medida en que nos identificamos a nosotros mismos y a los demás con los papeles establecidos en aquellas narraciones. Esta concepción conduce a una nueva apreciación del papel que la narrativa literaria podría desempeñar en la filosofía moral, como indispensable para la plena comprensión de uno de sus elementos fundamentales; pero también para la comprensión de algunas formas en que el poder de la narrativa convencional podría deformar las relaciones humanas.

¿Qué decir de los argumentos en favor de la extirpación de las pasiones? Aquí no diré nada más sobre el temor a la muerte, pues ya he dado mi propia opinión al respecto en el capítulo 6, y un nuevo análisis comparativo me parece innecesario. Por lo que hace a la lástima o compasión, debería estar claro a estas alturas que estoy de acuerdo con la tendencia de Lucrecio a mantenerla en la vida humana como una fuente básica de solidaridad comu-

nitaria, en lugar de proscribirla en nombre de la autosuficiencia, como hacen los estoicos. Por tanto, quiero centrarme, en esta sección final, en las dos pasiones más fundamentales y, a la vez, más problemáticas para mi argumentación: la cólera y el amor.

La cólera es, en cierto sentido, el tema central de este libro y su *raison d'être*. Pues yo me sentí atraída por los filósofos helenísticos no sólo por la fuerza de sus análisis de las pasiones, sino también por simpatía con sus argumentos a favor de la extirpación en lo que a esta pasión concierne. En *La fragilidad del bien* presenté la mejor vida humana como aquella que asume el riesgo de la pérdida y el pesar. No aceptaba ni consideraba siquiera demasiado (excepto en un capítulo sobre la *Hécuba* de Eurípides) la idea de que la mejor vida corriera el riesgo de una ira corrosiva. Los pensadores helenísticos abordaron esta cuestión, de una manera que los condujo a rechazar *todas* las pasiones. Una de mis motivaciones para escribir sobre ellos fue intentar descubrir si era posible aceptar sus argumentos acerca de la eliminación de la cólera rechazando, en cambio, su ataque más general contra pasiones como el amor, el miedo y la pena.

En gran medida, ese intento fracasó. Algunas formas helenísticas de eliminar la cólera, tales como reducir el apego al dinero y a las posesiones, era perfectamente compatible con el mantenimiento de una cierta dosis de amor en la vida de uno, pero no amor a aquellos objetos y sólo en la medida en que la capacidad para la cólera se mantuviera también mientras permaneciera el amor. La conexión que aquellos pensadores alegan entre el amor y la posibilidad de la cólera está clarísimamente demostrada, de un modo que tanto reivindica las afirmaciones de Aristóteles sobre las conexiones entre el apego profundo y la cólera como pone en entredicho, por la misma razón, su afirmación de que la vida de una persona virtuosa no contendrá malas acciones ni nada de lo que arrepentirse. Esto significa que hay que elegir: o renunciar por igual al amor y a la cólera, como hacen los estoicos ortodoxos, o correr el riesgo de hacer daño.

En este punto, tanto Séneca como Lucrecio tienen posiciones complejas y ambivalentes, así en la esfera pública como en la privada. El intento de Lucrecio de describir las bases de la comunidad muestra, y retiene al mismo tiempo, la base de la cólera en favor de uno mismo y de lo propio de uno. Esta cólera legítima no está libre de consecuencias potencialmente perturbadoras, y en el capítulo 7 vimos a Lucrecio intentando un difícil equilibrio, cuando trataba de crear una comunidad en que los individuos se protegieran a sí mismos y apreciaran a sus amigos. También Séneca tiene grandes dificultades para describir una comunidad con autoestima a la vez que libre de cólera. Su análisis argumenta enérgicamente contra la cólera y en favor de una actitud terapéutica hacia las injurias y ofensas. Pero en aquellos casos en que un tirano perjudica a alguien a quien uno ama, el distanciamiento da paso a la indignación contra aquél.

En lo que respecta a los afectos del amor erótico, las cosas se complican aún más. Lucrecio imagina un matrimonio estable libre del riesgo de cólera y celos: pero sólo al precio de eliminar el érōs e imaginando la relación como una amistad a la que se añade placer sexual. Su recomendación es similar al ideal estoico de matrimonio descrito por Musonio Rufo (cap. 12), si bien los estoicos atribuyen menos importancia que Lucrecio al placer sexual. He argüido que esas relaciones equilibradas y saneadas dejan siempre algo fuera: aun afirmando que cede ante la vida humana, Lucrecio no sigue esa recomendación hasta sus últimas consecuencias. La dimensión omitida es retratada de una manera estremecedora y horripilante en la *Medea* de Séneca, donde se muestra el valor del érōs a la vez que sus peligros. Hasta cierto punto, podemos combinar la norma helenística con Séneca, insistiendo en que el amor erótico es más valioso cuando tiene lugar entre personas que respetan mutuamente sus caracteres, tal como hacen los amigos, y que comparten adhesiones y una forma de vida en común. Y quizás en esta clase de amor habría algo menos de riesgo que en otras de que apareciera la for-

ma más destructiva de resentimiento y rabia, pues el respeto mutuo siempre cuenta para algo, incluso en situaciones extremas.

Pero eso no elimina realmente la cólera de la vida erótica, simplemente la circunscribe un poco. Ciertamente no va lo bastante lejos como para satisfacer a los estoicos, pues el buen carácter, como se argumenta en el capítulo 12, puede inhibir la acción dañina sin eliminar el deseo de hacer daño. Aquí, creo yo, hemos de volver, con Séneca, a la clemencia y a los esquemas narrativos, tratando de responder qué es lo que ocurre en ausencia de un estricto castigo, pidiendo a los ojos atentos de la sabiduría que miren con comprensión narrativa hacia las complejidades de la motivación del otro y de una misma. El audaz intento estoico de purificar la vida social de todos sus males, llevado con rigor hasta el final, acaba eliminando también su carácter humano finito, su lealtad dispuesta al riesgo, su amor apasionado. Abandonando el celo por la absoluta perfección como inadecuado para la vida de un ser finito, abandonando la sed de castigo a los demás y a uno mismo que con tanta frecuencia acompaña a aquel celo, la educación que recomiendo mira con clemencia la ambivalente excelencia y pasión de una vida humana.

FILÓSOFOS Y ESCUELAS

(Para una información histórica más detallada sobre las figuras estudiadas en este libro el lector puede consultar Long y Sedley [1987], vol. I, Long [1974] y Sedley [1980].)

Academia: Escuela de filosofía de Atenas fundada por Platón, dominada por el escepticismo en el período helenístico (llamada, a partir de entonces, Academia Nueva).

Arcesilao: Filósofo escéptico, director de la Academia Nueva entre el 273 y el 242 a.C.

Aristóteles: Uno de los mayores filósofos griegos, fundador de la Escuela Peripatética en Atenas (384-322 a.C.).

Aurelio, Marco: Emperador romano (161-180) y filósofo estoico, autor de *Meditaciones* (en griego).

Carnéades: Cuarto director de la Academia Nueva, a mediados del siglo II a.C.; se retiró en el 137, murió en el 129.

Cicerón, Marco Tulio: Importante orador, estadista y filósofo romano. Hacia el final de su vida escribió gran número de obras, diálogos en su mayoría, y la mayor parte ellos conservados, en los que exponía sus opiniones acerca de las principales escuelas helenísticas y las sometía a examen crítico. Es una de las fuentes principales de citas y de información acerca de las doctrinas de los filósofos más importantes, y él mismo un pensador. Realizó también un esfuerzo sistemático por traducir la terminología filosófica griega al latín, y es la fuente primaria para el ulterior vocabula-

rio filosófico latino. Su importancia en la formación tanto de los filósofos como, en general, de las personas cultas desde el Renacimiento hasta nuestros días difícilmente puede sobrestimarse. Juntamente con Plutarco, Epicteto, Séneca y Marco Aurelio, figura entre las fuentes principales para el conocimiento del pensamiento helenístico; es también uno de los autores antiguos más leídos por los padres fundadores de los Estados Unidos (106-43 a.C.).

Cínica, Escuela: Escuela de filósofos fundada por Diógenes de Sínope a mediados del siglo IV a.C. Considerándose seguidores de Sócrates, sus adeptos llevaban una vida contraria a las convenciones y mantenían una actitud conscientemente provocativa, insistiendo en su indiferencia ante la riqueza, las comodidades y las costumbres sociales.

Cirenaica, Escuela: Escuela filosófica fundada por Aristipo de Cirene, activo en el siglo IV y principios del III a.C. Profesaban el hedonismo, pero se diferenciaban de Epicuro por su insistencia en las sensaciones corporales inmediatas.

Cleantes: Filósofo y poeta estoico, segundo director de la escuela en Atenas, a partir del 262 a.C. De los tres primeros directores principales parece haber sido el menos inclinado a las cuestiones analíticas y el menos influyente en el desarrollo de las concepciones filosóficas de la escuela (331-232 a.C.).

Colotes: Filósofo epicúreo, activo entre *c.* 310 y 260 a.C. Su veneración por Epicuro está bien documentada (véase el capítulo 4). Fue atacado por Plutarco en la obra antiepicúrea *Contra Colotes.*

Crisipo: Importante filósofo estoico, tercer director de la escuela, a partir del 232 a.C. Autor de gran número de obras de lógica, metafísica, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, filosofía moral y política. Era probablemente el más dotado filosóficamente de los estoicos antiguos y ciertamente el más prolífico. Su influencia en los mundos helenístico y romano igualaba la de Platón y superaba la de Aristóteles. Juntamente con Ze-

nón, es el inventor de la lógica proposicional y, prácticamente, de la filosofía del lenguaje dentro de la tradición occidental, así como uno de los escritores más profundos acerca de la naturaleza de la emoción y del deseo, y también del juicio moral. No ha sobrevivido íntegramente ninguna de sus obras, pero tenemos copiosos resúmenes en Cicerón, Diógenes Laercio, Plutarco y otros autores, el testimonio de sus seguidores romanos Epicteto y Séneca, así como numerosas citas. De su teoría de las pasiones hay citas y resúmenes especialmente amplios en Galeno (*c.* 280-206 a.C.).

Demócrito: De mediados a finales del siglo V a.C. Filósofo atomista, asociado con Leucipo. Epicuro inició su carrera como seguidor de sus opiniones filosóficas, que subrayaban la importancia de un sereno estado de bienestar.

Diógenes de Babilonia: Director de la Escuela Estoica de comienzos a mediados del siglo II a.C. Escribió sobre muchos temas habituales en los estoicos, como la retórica y la poética.

Diógenes de Enoanda: Rico filósofo epicúreo del siglo II que hizo grabar en piedra una exposición de la filosofía de Epicuro en un pórtico público situado en lo que ahora es el centro de Turquía.

Diógenes Laercio: Comienzos del siglo III. Escribió acerca de las vidas y doctrinas de los filósofos griegos, siendo una importante fuente para nuestro conocimiento de las escuelas helenísticas. La primera obra publicada de Nietzsche fue un riguroso estudio histórico de las fuentes de esta obra.

Enesidemo: Antiguo miembro de la Academia que, después de romper con ella, fundó el movimiento neopirronista en el siglo I a.C.

Epicteto: Importante filósofo estoico de Roma, antiguo esclavo. Sus lecciones (en griego) fueron transcritas por su discípulo Arriano y figuran entre nuestras principales fuentes de la filosofía estoica romana (*c.* 55-*c.*135).

Epicúrea, Escuela: Escuela filosófica fundada por Epicuro, influyente tanto en Grecia como en Roma. Entre sus principales representantes figuran Epicuro, Metrodoro, los romanos Lucrecio y Filodemo y Diógenes de Enoanda.

Epicuro: Importante filósofo griego, fundador de la escuela que lleva su nombre. Autor de un gran número de libros. Tres largas cartas y una colección de máximas, citadas por Diógenes Laercio, conservan la exposición de sus principales doctrinas. Abundantes citas y resúmenes recogidos en fuentes antiguas, así como gran número de fragmentos en papiro de sus obras principales, al igual que el poema de su seguidor Lucrecio, contribuyen a enriquecer nuestro acervo de datos al respecto (341-271 a.C.).

Estoica, Escuela: La más influyente escuela filosófica del período helenístico. Fundada por Zenón de Citio y dirigida luego por Cleantes y más tarde por Crisipo, su primera fase duró del 300 hasta el 130 a.C. Panecio y Posidonio introdujeron algunas modificaciones, y el período correspondiente a estos últimos se llama a veces «estoicismo medio». En Roma, el estoicismo está representado por Musonio Rufo, Séneca, Epicteto, Marco Aurelio y Hierocles.

Filodemo: Filósofo epicúreo del siglo I a.C., cuyas obras influyeron en círculos intelectuales romanos. En Herculano se encontraron numerosos fragmentos de papiro con sus escritos.

Galeno: Médico griego, autor de obras de medicina y de filosofía, finales del siglo II. Es una fuente fundamental para la teoría de las pasiones de Crisipo, de la que es crítico altamente hostil.

Hierocles: Filósofo estoico, activo en torno al 100.

Lucrecio: De principios a mediados del siglo I a.C. Poeta y filósofo, seguidor del epicureísmo, autor del poema didáctico en seis libros *De rerum natura* (*Sobre la naturaleza de las cosas*), exposición de las ideas de Epi-

curo acerca del universo, la mente, la muerte, la sexualidad y la comunidad política.

Metrodoro de Lámpsaco: Filósofo epicúreo y estrecho colaborador de Epicuro. El testamento de este último contiene disposiciones relativas al mantenimiento de los hijos de Metrodoro (*c.* 371-278 a.C.).

Musonio Rufo, Gayo: Filósofo estoico romano, activo en el siglo I, maestro de Epicteto. Entre sus obras (en griego) conservadas figuran argumentos a favor de la igualdad en la educación de las mujeres, contra la duplicidad de criterios sexuales en el matrimonio y contra el infanticidio, argumentos a favor de que el filósofo se case y participe en la vida de la comunidad.

Nausífanes: Filósofo democriteo, maestro de Epicuro.

Panecio: Filósofo estoico de Rodas, director de la escuela desde el 129 a.C., aproximadamente. Sus opiniones, que en algunos aspectos parecen haber modificado las doctrinas estoicas originales, tuvieron gran influencia en Roma (*c.* 185-110 a.C.).

Peripatética, Escuela: Escuela de filosofía fundada por Aristóteles, posteriormente dirigida por Teofrasto y por Estratón. Menos influyente en el período helenístico que el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo.

Pirrón: Fundador del movimiento escéptico en filosofía y legendaria figura del sabio para los filósofos escépticos posteriores. La narración de su vida por Diógenes Laercio es una de nuestras fuentes principales para el conocimiento de las opiniones de los escépticos. La noticia de que visitó la India con Alejandro el Grande tiene cierta verosimilitud, dada la estrecha relación entre ciertos esquemas escépticos de argumentación y los argumentos empleados por la filosofía india de la misma época (véase Flintoff [1980]) (*c.* 365-270 a.C.).

Pirrónica, Escuela: Escuela fundada por Enesidemo, activa desde el siglo I a.C. hasta el 200 d.C., por lo menos. Sexto Empírico pertenecía a ella.

Platón: Uno de los más importantes filósofos griegos, fundador de la Academia (*c*. 429-347 a.C.).

Plutarco: Importante escritor y pensador griego. Sus biografías de personajes griegos y romanos responden a una finalidad moral y sus extensos escritos sobre temas filosóficos, agrupados bajo el título general de *Moralia*, figuran entre nuestras fuentes principales de información acerca del pensamiento helenístico. Seguidor de Platón, hace amplias exposiciones críticas del epicureísmo y el estoicismo, y sus críticas son a menudo filosóficamente agudas. Sus obras fueron de las más leídas a lo largo de gran parte de la historia de la cultura occidental moderna; por ejemplo, fue una de las influencias clásicas fundamentales de los padres fundadores de los Estados Unidos y una de sus fuentes principales para el pensamiento helenístico (finales del siglo I-comienzos del siglo II).

Posidonio: Filósofo estoico, establecido en Rodas, discípulo de Panecio. Fuertemente influido por Platón, así como por el estoicismo, difería de Crisipo a propósito de la estructura del alma, la naturaleza de las emociones y el uso adecuado de la música y la literatura en la educación. Sus opiniones sobre dichas materias han llegado hasta nosotros primordialmente a través de referencias y citas de Galeno, que prefiere sus puntos de vista a los de Crisipo (*c.* 135-*c.* 50 a.C.).

Séneca, Lucio Anneo: Importantísimo filósofo y poeta estoico romano, escritor en latín. Desarrolló también una actividad política, ejerciendo como tutor y consejero del joven emperador Nerón. Sobre su vida véase M. Griffin (1976). Los dramas de Séneca ejercieron una fuerte influencia en el desarrollo de la tragedia de la época isabelina. Sus obras filosóficas fueron ampliamente leídas desde el Renacimiento hasta nuestros días y ejercieron gran influencia en pensadores como Descartes, Spinoza, los padres fundadores de los Estados Unidos, Kant y Nietzsche (*c.* 1-65).

Sexto Empírico: Filósofo escéptico pirroniano, activo en el siglo II. Al parecer, fue médico de la escuela empírica o de la metódica. Sus escritos

constituyen nuestra fuente principal para las doctrinas pirrónicas y escépticas, así como para las opiniones de las escuelas a las que ataca.

Sócrates: Filósofo ateniense que no escribió texto alguno; sus opiniones aparecen expuestas en las obras de Platón y Jenofonte, y mencionadas por Aristóteles. Su vida y actividad ejercen gran influencia no sólo en los platónicos, sino también en los cínicos, los estoicos y los escépticos, todos los cuales se remiten a él de un modo u otro como modelo y fuente de sus doctrinas (469-399 a.C.).

Timón de Fliunte: Filósofo y poeta escéptico, seguidor de Pirrón (*c.* 325-*c.* 235 a.C.).

Zenón de Citio: Filósofo estoico, fundador de la Escuela de la Estoa. Autor, juntamente con Crisipo, de los más importantes argumentos filosóficos y doctrinas de la escuela. Es muy difícil decir hasta qué punto Zenón y Crisipo diferían filosóficamente, si es que así era, pero Zenón parece haber sostenido una teoría propia de las pasiones (334-262 a.C.).

BIBLIOGRAFÍA

Abel, K., *Bauformen in Senecas Dialogen*, Heidelberg, 1967.

Ackrill, J., «Aristotle on *Eudaimonia*», en A. Rorty (1980), págs. 15-33.

Ahl, F. (trad.), *Seneca*: *Medea*, Ithaca, 1986.

Annas, J., «Truth and Knowledge», en Schofield, Burnyeat y Barnes (1980), págs. 84-104.

—, «Doing without Objective Values: Ancient and Modern Strategies», en Schofield y Striker (1986), págs. 1-30.

—, *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, 1992.

Annas, J. y J. Barnes, *The Modes of Scepticism*: *Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge, 1985.

Arnim, H. von., *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 vols., Leipzig, 1903-1905.

Arrighetti, G. (comp.), *Epicuro Opere*, Turín, 1960.

Aubenque, P., «La définition aristotélicienne de la colére», *Revue philosophique de France et de l'étranger*, 1957, págs. 300-317.

Austin, J. L., «*Agathon* and *eudaimonia* in the Ethics of Aristotle», en J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford, 1961, págs. 1-31.

Bailey, C. (comp.), *Lucreti De Rerum Natura*, Oxford, col. «Oxford Classical Texts», 1900.

—, (comp.), *Epicurus*: *The Extant Remains*, Oxford, 1926.

—, «The Mind of Lucretius», *American Journal of Philology*, n.º 61, 1938, págs. 278-291; y en Classen (1986), págs. 3-16.

—, (comp.), *Titi Lucreti Cari De rerum natura*, con prolegómenos, aparato crítico, traducción y comentario, 3 vols., Oxford, 1947.

Barnes, J., «Medicine, Experience and Logic», en J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat y M. Schofield (comps.), *Science and Speculation*, págs. 291-299.

M. Burnyeat y M. Schofield (comps.), *Science and Speculation*, págs. 24-68, Cambridge y París, 1982a.

—, «The Beliefs of a Pyrrhonist», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.º 29, 1982b, págs. 1-29.

Betensky, A., «Lucretius and Love», *Classical World*, n.º 73, 1980, págs. 291-299.

Blum, L., *Friendship, Altruism, and Morality*, Londres, 1980.

Blundell, S., *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*, Londres, 1986.

Bollack, J., *La pensée du plaisir*, París, 1975.

Bollack, M., *La raison de Lucrèce*, París, 1978.

Bollas, C., *The Shadow of the Object*: *Psychoanalysis of the Unthought Known,* Londres, 1987.

Bonhöffer, A., *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894.

Bonnefoy, Y., *Greek and English Mythologies*, Chicago, 1991.

Bourgery, A. (comp.), *Seneca*: *De Ira*, París, 1922.

Bowlby, J., *Loss*: *Sadness and Depression*, Nueva York, 1980 (trad. cast.: *La pérdida afectiva: tristeza y depresión*, Barcelona, Paidós, 1997).

Boyancé, P., «Le stoïcisme à Rome», en *Actes du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé*, París, 1963, págs. 218-255.

Boyle, A. J. (comp.), *Seneca Tragicus*, Victoria (Australia), 1983.

Brandt, R. B., A *Theory of the Good and the Right*, Oxford, 1979.

Brieger, A., reseña de la edición de W. A. Merrill de Lucrecio, *Berliner Philologische Wochenschrift*, 1908, págs. 1.621-1.625.

Brock, D., «Justice and the Severly Demented Elderly», *Journal of Medicine and Philosophy*, n.º 13, 1986, págs. 73-99.

—, «Quality of Life Judgments in Health Care and Medical Ethics», en Nussbaum y Sen (1993), págs. 95-132.

Brown, R. D., *Lucretius on Love and Sex*, Leiden, 1987.

Brueckner, A. y J. M. Fischer, «Why Is Death Bad?», *Philosophical Studies*, n.º 50, 1986, págs. 213-221.

Brunschwig, J., «Proof Defined», en Schofield, Burnyeat y Barnes (1980), págs. 125-160.

Brunschwig, J., «The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism», en Schofield y Striker (1986), págs. 113-144.

— «Pyrrhon et Philista», en «*Chercheurs de sagesse*»: *Hommage à Jean Pépin*, París, 1992, págs. 133-146.

Brunschwig, J. y M. Nussbaum (comps.), *Passions and Perceptions*: *Proceedings of the 51h Symposium Hellenisticum*, Cambridge, 1993.

Burnyeat, M. F., «Can the Sceptic Live His Scepticism?» (1980a), en Schofield, Burnyeat y Barnes (1980), págs. 20-53; y en Burnyeat (1983), págs. 117-148.

—, «Aristotle on Learning to Be Good» (1980b), en Rorty (1980), págs. 69-92.

—, «The Origins of Non-deductive Inference», en J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat y M. Schofield (comps.), *Science and Speculation*, Cambridge, 1982, págs. 193-238.

—, (comp.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983.

—, «The Sceptic in His Place and Time», en R. Rorty, J. B. Schneewind y O. Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984, págs. 225-254.

—, «Greek Freedom», en prensa a.

—, «Carneades», en prensa b.

Busa, R. y A. Zampolli, *Concordantiae Senecanae*, 2 vols., Hildesheim, 1975.

Buxton, R. G. A., *Persuasion in Greek Tragedy*: *A Study of Peitho*, Cambridge, 1982.

Campbell, K., «Self-mastery and Stoic Ethics», *Philosophy*, n.º 60, 1985, págs. 327-340.

Caston, V., «Aristotle on Intentionality», tesis doctoral, Austin, Universidad de Texas, 1992.

—, *The Problem of Intentionality in Ancient Greek Philosophy*, Cambridge, en prensa.

Cavell, S., «Knowing and Acknowledging», en S. Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Nueva York, 1969, págs. 238-266.

—, *The Claim of Reason*, Oxford, 1979.

Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, Londres, 1984.

Chen, M., *A Quiet Revolution*: *Women in Transition in Rural Bangladesh*, Cambridge, Mass., 1983.

Chilton, C. W., «Did Epicurus Approve of Marriage?», *Phronesis*, n.º 5, 1960, págs. 71-74.

—, *Diogenes Oenoandensis*, Leipzig, 1967.

—, *Diogenes of Oenoanda*: *The Fragments*, Londres y Nueva York, 1971.

—, (comp.), *Epicurus' Letter to Mother*, 1976.

Christensen, J., *An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*, Copenhague, 1962.

Classen, C. J., «Poetry and Rhetoric in Lucretius», *Transactions of the American Philological Association*, n.º 99, 1968, págs. 77-118; y en Classen (1986), págs. 331-374.

—, (comp.), *Probleme der Lukrezforschung*, Hildesheim, 1986.

Clay, D., «The Sources of Lucretius' Inspiration», en J. Bollack y A. Laks (comps.), *Études sur l'epicurisme antique*, Lille, 1976, págs. 203-227.

—, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca, 1983a.

—, «Individual and Community in the First Generation of the Epicurean School», en G. Macchiarolli (comp.), ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *Studi sull' epicu-*

reismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Nápoles, 1983b, págs. 255-279.

—, «The Cult of Epicurus: An Interpretation of Philodemus *On Epicurus* (P Here 1232) and Other Texts», en *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, Nápoles, 1984a, págs. 677-679.

—, reseña de Frischer (1982), *American Journal of Philology*, n.º 105, 1984b, págs. 484-489.

—, «The Cults of Epicurus», *Cronache Ercolanesi*, n.º 16, 1986, págs. 11-28.

Collins, S., *Selfless Persons*: *Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, 1982.

Commager, H. S., Jr., «Lucretius' Interpretation of the Plague», *Harvard Studies in Classical Philology*, n.º 62, 1957, págs. 105-118.

Copley, F. O., *Exclusus Amator*: *A Study in Latin Love Poetry*, Baltimore, col. «Monographs of the American Philosophical Association», vol. 17, 1956. Costa, C. D. N. (comp.), *Seneca: Medea*, Oxford, 1973.

—, (comp.), *Lucretius De Rerum Natura V*, Oxford, 1984.

Crocker, D., «Functioning and Capability: The Foundations of Nussbaum's and Sen's Development Ethic», *Political Theory*, n.º 20, 1992, págs. 584-612.

Cupaiuolo, G., *Introduzione al «De ira» di Seneca*, Nápoles, 1975.

Davidson, A., «Spiritual Exercises and Ancient Philosophy: An Introduction to Pierre Hadot», *Critical Inquiry*, n.º 16, 1990, págs. 475-482.

D'Agostino, E, *Epieikeia*: *Il tema dell'equità nell'antichità Greca*, Milán, 1973. De Lacy, P., «Stoic Views of Poetry», *American Journal of Philology*, n.º 69, 1948, págs. 241-271.

De Lacy, P., «Stoic Views of Poetry», American Journal of Philology, n.º 69, 1948, págs. 241-271

—, «*Ou mallon* and the Antecedents of Ancient Scepticism», *Phronesis*, n.º 3, 1958, págs. 59-71.

—, (comp.), *Galen*, *De Placitis Hippocratis et Platonis*, Berlín, col. «Corpus Medicorum Graecorum», 1978-1980.
De Sousa, R., *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Mass., 1987.
De Witt, N. W., *Epicurus and His Philosophy*, Minneapolis, 1954.
Diano, C., *Epicuri Ethica et Epistulae*, Florencia, 1974.
Diels, H. y W. Kranz (comps.), *Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Dublín y Zúrich, 1968.
Dingel, J., *Seneca und die Dichtung*, Heidelberg, 1974.
Doniger, Wendy, *Siva: The Erotic Ascetic*, Chicago, 1973.
—, «Horses and Snakes in the Adi Parvan of the *Mahabharata*», Margaret Case y N. Gerald Barrier (comps.), *Aspects of India*: *Essays in Honor of Edward Cameron Dimock*, Nueva Delhi, 1986.
Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.
—, *Greek Homosexuality*, 2.ª ed., Cambridge, Mass., 1989.
Dréze, J. y A. Sen (comps.), *Hunger and Public Action*, Oxford, 1989.
Duncan, C. M., «Diseases of Judgment: The Emotions in Stoic Psychology and Ethics», tesina, Brown University, Departamento de Filosofía, abril de 1991.
Edelstein, L., «Empiricism and Scepticism in the Teaching of the Greek Empiricist School», en L. Edelstein (comp.), *Ancient Medicine*, Baltimore, 1967.
Edelstein, L. e I. G. Kidd (comps.), *Posidonius*, vol. 1, *The fragments*, Cambridge, 1972.
Egermann, F., «Seneca als Dichterphilosoph», *Neue Jahrbücher für Antike und deutsche Bildung*, n.º 3, 1940, págs. 18-36.
Eliot, T. S., «Seneca in Elizabethan Translation» y «Shakespeare and the Stoicism of Seneca», en *Selected Essays*, Londres, 1951.
Englert, W., *Epicurus on the Swerve and Free Action*, Atlanta, col. «American Classical Studies», vol. 16, 1988.

—, «Seneca and the Stoic View of Suicide», trabajo presentado en la reunión de la Society for Ancient Greek Philosophy, diciembre de 1990.

Fairbairn, W. R. D., *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Londres, 1952.

Fantham, E., *Seneca's Troades: A Literary Introduction with Text, Translation and Commentary*, Princeton, 1982.

Fauth, W., «Divus Epicurus: Zur Problemgeschichte philosophischer Religiosität bei Lucrez», en H. Temporini y W Haase (comps.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlín, 1973, vol. 3, págs. 205-225.

Feinberg, J., «Harm and Self-Interest», en P. M. S. Hacker y J. Raz (comps.), *Law*, *Morality*, *and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford, 1977, págs. 284-308.

Fillion-Lahille, J., «La colére chez Aristote», *Revue des études antiques*, n.º 72, 1970, págs. 46-79.

—, *Le De Ira de Sénéque et la philosophie stoicienne des passions*, París, 1984.

Fish, S., *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham, 1989 (trad. cast.: *Práctica sin teoría: retórica y cambio en la vida institucional*, Madrid, Destino, 1992).

Fitzgerald, W., «Lucretius' Cure for Love in the *De Rerum Natura*», *Classical World*, n.º 78, 1984, págs. 73-86.

Flintoff, E., «Pyrrho and India», *Phronesis*, n.º 25, 1980, págs. 88-108.

Fortenbaugh, W., *Aristotle on Emotion*, Londres, 1975.

Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le souci de soi*, París, 1984 (trad. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1988).

Fowler, D. P., «Lucretius and Politics», en Griffin y Barnes (1989), págs. 120-150.

Frede, M., *Die Stoische Logik*, Göttingen, 1974.

—, «Des Skeptikers Meinungen», *Neue Hefte für Philosophie*, n.º 15-16, 1979, págs. 102-129; traducido como «The Skeptic's Beliefs», en M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Minneapolis, 1987, págs. 179-200.

—, «The Method of the So-Called Methodical School of Medicine», en J. Barnes, J. Brunschwig, M. Burnyeat y M. Schofield (comps.), *Science and Speculation*, Cambridge y París, 1982, págs. 1-23.

—, «Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Ideas», en Burnyeat (1983), págs. 65-94.

—, «The Sceptics' Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge», en R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (comps.), *Philosophy in History*, Cambridge, 1984, págs. 255-278.

—, «The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul», en Schofield y Striker (1986), págs. 93-110.

Freud, S., *The Interpretation of Dreams*, Londres, 1900-1901 (trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

Frischer, B., *The Sculpted Word*, Berkeley, 1982.

Furley, D. J., *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton, 1967.

—, «Lucretius the Epicurean on the History of Man», en *Lucréce*: *Entretiens sur L'Antiquité Classique*, Ginebra, n.º 24, 1978, págs. 1-37; reimpreso en Furley, *Cosmic Problems*, Cambridge, 1989.

—, «Nothing to Us?», en Schofield y Striker (1986), págs. 75-91.

Fyfe, H., «An Analysis of Seneca's *Medea*», en Boyle (1983), págs. 77-93.

Gigante, M., *«Philosophia Medicans* in Filodemo», *Cronache Ercolanesi*, n.º 5, 1975, págs. 53-61.

Gill, C., «Did Chrysippus Understand Medea?», *Phronesis*, n.º 28, 1983, págs. 136-149.

Glibert-Thirry, A., «La théorie stoicienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius», *Revue philosophique de Louvain*, n.º 75, 1977, págs. 393-435.

Glidden, D., «Skeptic Semiotics», *Phronesis*, n.º 28, 1983, págs. 213-255.
Godwin, J. (comp.), *Lucretius*: *De Rerum Natura IV*, Warminster, 1986.
Goldschmidt, V., *La doctrine d'Épicure et le droit*, París, 1977.
Graver, M., «The Eye of the Beholder: Lucretius on Perceptual Relativity» (1990), en Nussbaum (1990d), págs. 91-116.
Green, O. H., «Fear of Death», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 43, 1982, págs. 99-105.
Griffin, J., *Homer on Life and Death*, Oxford, 1980.
Griffin, M., *Seneca*: *A Philosopher in Politics*, Oxford, 1976.
—, «Philosophy, Cato and Roman Suicide: I and II», *Greece and Rome*, n.º 33, 1986, págs. 64-77 y 192-202.
—, «Philosophy, Politics and Politicians at Romeo, en Griffin y Barnes (1989), págs. 1-37.
Griffin, M. y J. Barnes (comps.), *Philosophia Togata*, Oxford, 1989.
Grimal, P., «Lucréce et son public», *Revue des études latines*, n.º 41, 1963, págs. 91-100.
Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, vol. 4, *Plato: The Man and His Dialogues*, *Earlier Period*, Cambridge, 1975 (trad. cast.: *Historia de la filosofía griega*, vol. 4, *Platón*, *el hombre y sus diálogos: primera época*, Madrid, Gredos, 1998).
Haase, F. (comp.), *L. Annaei Senecae Opera Quae Supersunt*, 3 vols., Leipzig, 1897-1898.
Hadot, I., *Seneca and die griechische-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlín, 1969.
Hadot, P., *Exercises spirituels et philosophie antique*, París, 1981.
—, «Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy», *Critical Inquiry*, n.º 16, 1990, págs. 483-505.
Halliwell, S., *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill, 1986.
Halperin, D., «Plato and Erotic Reciprocity», *Classical Antiquity*, n.º 5, 1986, págs. 60-80.

—, «Plato and the Metaphysics of Desire», *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy*, n.º 5, 1989, págs. 27-52.
—, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Nueva York, 1990.
Hardie, P., *Cosmos and Imperium*, Oxford, 1986.
Hare, R. M., *Moral Thinking*: *Its Levels*, *Method*, *and Point*, Oxford, 1981.
Harris, W., *Ancient Literacy*, Cambridge, Mass., 1990.
Henry, D. y E. Henry, *The Mask of Power: Seneca's Tragedies and Imperial Rome*, Warminster, 1985.
Hense, O. (comp.), *C. Musonii Rufi Reliquiae*, Leipzig, 1905.
Herington, C. J., «Senecan Tragedy», *Arion*, n.º 5, 1966, págs. 422-471.
Hershbell, J. P. (comp.), *Pseudo-Plato*, Axiochus, Chicago, 1981.
Hossenfelder, M. (introd.), *Sextus Empiricus: Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis*, Fráncfort, 1968.
House, D. K., «The Life of Sextus Empiricus», *Classical Quarterly*, n.º 30, 1980, págs. 227-238.
Housman, A. E., «Lucretiana», en J. Diggle y F. R. D. Goodyear (comps.), *The Classical Papers of A. E. Housman*, Cambridge, n.º 2, 1972, págs. 432-435.
Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1739-1740 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1988).
Hutchinson, D., «Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric, and Ethics», *Apeiron*, n.º 21, 1988, págs. 17-52.
Humphries, R. (trad.), *Lucretius: The Way Things Are*, Bloomington, 1968.
Inwood, B., *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985.
—, «Goal and Target in Stoicism», *Journal of Philosophy*, n.º 83, 1987, págs. 547-556.
—, «Seneca on Emotion and Action», en Brunschwig y Nussbaum (1993), págs. 150-183.

Ioppolo, A. M., *Aristone di Chio e to Stoicismo antico*, Nápoles, 1980.
Irwin, T. H., «Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness», en Schofield y Striker (1986), págs. 205-244.
Jackson, H., «Arisotle's Lecture Room and Lectures», *Journal of Philology*, n.º 35, 1920, págs. 191-200.
Jaeger, W., *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, Oxford, 1934 (trad. cast.: *Aristóteles*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993).
—, «Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics», *Journal of Hellenic Studies*, n.º 77, 1957, págs. 54-61.
Kenny, A., *Action, Emotion, and Will*, Londres, 1963.
—, «Mental Health in Plato's Republic», en A. Kenny (comp.), *The Anatomy of the Soul*, Oxford, 1973, págs. 1-27.
Kenney, E. J., «Doctus Lucretius», *Mnemosyne*, serie 4, n.º 23, 1970, págs. 366-392; y en Classen (1986), págs. 237-265.
—, (comp.), *Lucretius, De Rerum Natura, Book III*, Cambridge, 1971.
—, *Lucretius: Greece and Rome*, Oxford, 1977, col. «New Surveys in the Classics», vol. 11.
Kerferd, G. B., «The Origin of Evil in Stoic Thought», *Bulletin of the John Rylands Libratry of Manchester*, n.º 60, 1978, págs. 482-494.
Kidd, I. G., «The Stoic Intermediates and the End for Man» (1971a), en Long (1971), págs. 150-172.
—, «Posidonius on Emotions» (1971b), en Long (1971), págs. 200-215.
Klein, M., *Envy, Gratitude, and Other Works, 1946-1963*, Londres, 1984 (trad. cast.: *Envidia y gratitud*, Barcelona, Paidós, 1994).
—, *Love, Guilt, and Reparation and Other Works, 1921-45*, Londres, 1985 (trad. cast.: *Amor, culpa y reparación*, Barcelona, Paidós, 1994).
Knox, B. M. W., «The Serpent and the Flame», *American Journal of Philology*, n.º 38, 1958, págs. 379-400.

—, «The *Medea* of Euripides», *Yale Classical Studies*, n.º 25, 1977, págs. 77-93.

Konstan, D., *Some Aspects of Epicurean Psychology*, Leiden, 1973.

—, *Catullus' Indictment of Rome*, Ámsterdam, 1977.

Kosman, L. A., «Platonic Love», en *Facets of Plato's Philosophy*, 1976, págs. 53-69; *Phronesis*, Assen, suplemento al vol. II.

Laursen, J. C., *The Politics of Skepticism*, Leiden, 1992.

Lawall, G., «Seneca's *Medea*, The Elusive Triumph of Civilization», en G. Bowersock y otros (comps.), *Arktourus*: *Hellenic Studies Presented to B.M.W. Knox*, Berlín y Nueva York, 1979, págs. 419-426.

Lawless, J., «Equity Argumentation in Isaeus», tesis doctoral, Brown University, 1991.

Lazarus, R., *Emotion and Adaptation*, Nueva York, 1991.

Lefkowitz, M., *Women in Greek Myth*, Baltimore, 1986.

Leighton, S. R., «Aristotle and the Emotions», *Phronesis*, n.º 27, 1982, págs. 144-174.

Lesses, G., «Virtue and the Goods of Fortune in Stoic Moral Theory», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 7, 1989, págs. 95-128.

Lieberg, G., *Puella Divina*: *Die Gestalt des göttlichen Geliebten bei Catull im Zusammenhang der antiken Dichtung*, Ámsterdam, 1962.

Lloyd, A. C., «Emotion and Decision in Stoic Psychology», en Rist (1978), págs. 233-246.

Lloyd, G. E. R., *Magic*, *Reason*, *and Experience*, Cambridge, 1981.

—, *Science*, *Folklore*, *and Ideology*: *Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, 1983.

—, *The Revolutions of Wisdom*, Berkeley, 1989.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), edición a cargo de P. H. Nidditch, Oxford, 1975 (trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Aguilar, 1987).

Logre, J. B., *L'anxiété de Lucrèce*, París, 1946.

Long, A. A. (comp.), *Problems in Stoicism*, Londres, 1971.
—, *Hellenistic Philosophy*, Londres, 1974 (trad. cast.: *La filosofía helenística*, Madrid, Alianza, 2001).
—, «Aristotle and the History of Greek Scepticism», en D. J. O'Meara (comps.), *Studies in Aristotle*, Washington, D. C., 1981, págs. 76-106.
—, «Socrates in Hellenistic Philosophy», *Classical Quarterly*, n.º 38, 1988, págs. 150-171.
Long, A. A. y D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge, 1987.
Longo Auricchio, F., «La scuola di Epicuro», *Cronache Ercolanesi*, n.º 8, 1978, págs. 21-37.
Lovejoy, A. y G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935.
Luper-Foy, S., «Annihilation», *Philosophical Quarterly*, *n.º* 37, 1987, págs. 233-252.
Luria, S., *Demokrit*, Leningrado, 1970.
Lutz, C., *Unnatural Emotions*, Chicago, 1988.
MacLeod, C. W. (comp. y coment.), *Homer: Iliad 24*, Cambridge, 1982.
MacIntyre, A., *After Virtue*, Notre Dame, 1981 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001).
—, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, 1988 (trad. cast.: *Justicia y racionalidad: conceptos y contextos*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 1994).
McPherran, M., «Skeptical Homeopathy and Self-Refutation», *Phronesis*, n.º 32, 1987, págs. 290-328.
Mahabharata, vol. 1, *Of the Beginning*, Chicago, 1973 (trad. cast.: *El Mahabharata*, Barcelona, Teorema, 1984).
Marrou, H. I., *A History of Education in Antiquity*, Londres, 1956 (trad. cast.: *Historia de la educación en la antigüedad*, Madrid, Akal, 1985).

Marti, B., «Seneca's Tragedies: A New Interpretation», *Transactions of the American Philological Association*, n.º 76, 1945, págs. 216-245.

—, «The Prototypes of Seneca's Tragedies», *Classical Philology*, n.º 42, 1947, págs. 1-16.

Marx, K., *Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature* (1841) (trad. cast.: *Diferencia entre la filosofía natural democritea y la epicúrea*, en Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, Barcelona, Crítica, 1988), en Karl Marx y Fredrick Engels, *Collected Works*, Londres y Moscú, 1975, vol. 1, págs. 25-74.

Maurach, G., «Jason und Medea bei Seneca», *Antike und Abendland*, n.º 12, 1966, págs. 125-146.

Mill, John Stuart, «Nature» (trad. cast.: *La naturaleza*, Madrid, Alianza, 1998), en *Three Essays on Religion*, en M. Cohen (comp.), *The Philosophy of John Stuart Mill*, Nueva York, 1961.

Miller, F., «Epicurus on the Art of Dying», *Southern Journal of Philosophy*, n.º 14, 1976, págs. 169-177.

Miller, F. J. (comp.), *Seneca's Tragedies*, 2 vols., Loeb Classical Library, Londres y Cambridge, Mass., 1917.

Miring, I., *Aristoteles*, Heidelberg, 1966.

Mitsis, P., *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of lnvulnerability*, Ithaca, 1988a.

—, «Epicurus on Death and Duration», *Proceedings of the Boston Area Colloquium for Ancient Philosophy*, n.º 4, 1988b, págs. 303-322.

Mitsis, P., «Seneca on Rules and Precepts», en Brunschwig y Nussbaum (1993), págs. 285-312.

Morrison, D., «The Ancient Sceptic's Way of Life», *Metaphilosophy*, n.º 21, 1990, págs. 204-222.

Motto, A. L., *Seneca: A Sourcebook*, Ámsterdam, 1970.

Murphy, J. G., «Rationality and the Fear of Death», *Monist*, n.º 59, 1976, págs. 187 y sigs.

—, «Getting Even: The Role of the Victim», *Social Philosophy and Public Policy*, n.º 7, 1990, págs. 209-225.

Murphy, J. G. y J. Hampton, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge, 1988.

Nagel, T., «Death», en T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, 1979, págs. 110; publicado originalmente en *Nous*, n.º 4, 1970, págs. 73-80.

Newman, W. D., *Aristotle*: *Politics*, 4 vols., Oxford, 1887-1902.

Nietzsche, Friedrich, *On the Genealogy of Morals* (1887) (trad. cast.: *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2001), en W. Kaufmann (comp.), *The Basic Writings of Nietzsche*, Nueva York, 1966, págs. 439-579.

—, *Twilight of the Idols* (1888) (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 1997), en *The Viking Portable Nietzsche*, Nueva York, 1968, págs. 463-563.

Nussbaum, M., «Psuchē in Heraclitus, II», *Phronesis*, n.º 17, 1972, págs. 153170.

—*Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, 1978.

—, *The Fragility of Goodness*: *Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, 1986a (trad. cast.: *La fragilidad del bien*: *fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995).

—, «Therapeutic Arguments: Epicurus and Aristotle» (1986b), en Schofield y Striker (1986), págs. 31-74.

—, *Love's Knowledge*: *Essays on Philosophy and Literature*, Oxford, 1990a.

—, «Aristotelian Social Democracy», en R. B. Douglass, G. Mara y H. Richardson (comps.), *Liberalism and the Good*, Nueva York, 1990b, págs. 203-252.

—, «Therapeutic Arguments and Structures of Desire», en *Differences*, n.º 2, 1990c, págs. 46-66; también en D. Konstan y M. Nussbaum (comps.), *Society and Sexuality in Ancient Greece and Rome.*

—, (comp.), *The Poetics of Therapy*: *Hellenistic Ethics in Its Rhetorical and Literary Context*, *Apeiron*, vol. 23, n.º 4, 1990d.
—, reseña de Mitsis (1988a), *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 51, 1991a, págs. 677-687.
—, reseña de Vlastos (1991), *New Republic*, septiembre de 1991b, págs. 34-40.
—, «Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 10, 1992, págs. 107-159; versión abreviada en A. Rorty (comp.), *Essays on Aristotle's Poetics*, Princeton, págs. 261-290.
—, «Poetry and the Passions: Two Stoic Views» (1993a), en Brunschwig y Nussbaum (1993), págs. 97-149.
—, «Equity and Mercy», *Philosophy and Public Affairs*, 1993b.
—, «The *Oedipus Rex* and the Ancient Unconscious», en P. Rudnytsky y E. H. Spitz (comps.), *Freud and Forbidden Knowledge*, Nueva York, 1993c.
—, *Upheavals of Thought*: *A Theory of the Emotions*, Gifford Lectures 1993, Cambridge y Nueva York, 1996, en prensa a.
—, «Aristotle on Human Nature and the Foundations of. Ethics», en J. E. G. Altham y R. Harrison (comps.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge, en prensa b.
Nussbaum, M. y A. Rorty (comps.), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992.
Nussbaum, M. y A. Sen (comps.), *The Quality of Life*, Oxford, 1993.
Oatley, K., *Best Laid Schemes*, Cambridge, 1992.
Olivieri, A. (comp.), *Philodemus:* Perì Parrhēsias, Leipzig, 1914.
Owen, G. E. L., *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, edición a cargo de M. Nussbaum, Londres e Ithaca, 1986.
Pangle, T., «The Classical Challenge to the American Constitution», *Chicago-Kent Law Review*, n.º 66, 1990, págs. 145-176.

Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, 1984.

Partridge, E., «Posthumous Interests and Posthumous Respect», *Ethics*, n.º 91, 1981, págs. 243-264.

Patin, M., *Études sur la poésie latine*, París, 1883.

Pease, A. S. (comp. y coment.), *M. Tulli Ciceronis de Natura Deorum liber primus*, Cambridge, Mass., 1955.

Perelli, L., *Lucrezio Poeta dell' Angoscia*, Florencia, 1969.

Pigeaud, J., *La maladie de l'âme: Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, París, 1981.

Pitcher, G., «The Misfortunes of the Dead», *American Philosophical Quarterly*, n.º 21, 1984, págs. 183-188.

Pogge, T., *Realizing Rawls*, Ithaca, 1989.

Pohlenz, M., «Zenon und Chrysipp», *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Phil.-hist. Kl. Fach., vol. 1, n.º 2, 1938, págs. 173-210.

—, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vols., 4.ª ed., Göttingen, 1970.

Pomeroy, S. B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Nueva York, 1975 (trad. cast.: *Diosas, rameras, esposas y esclavas,* Madrid, Akal, 1990).

Pratt, N. T., «The Stoic Base of Senecan Drama», *Transactions of the American Philological Association*, n.º 79, 1948, págs. 1-11.

—, *Seneca's Drama*, Chapel Hill, 1983.

Price, A. W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, 1989.

—, «Plato and Freud», en C. Gill (comp.), *The Person and the Human Mind*, Oxford, 1990, págs. 247-270.

Putnam, H., *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Mass., 1981 (trad. cast.: *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos, 1988).

—, «Objectivity and the Science-Ethics Distinction», en Nussbaum y Sen (1993), págs. 143-157.

—, «Pragmatism and Moral Objectivity», en M. Nussbaum y J. Glover (comps.), *Human Capabilities: Women, Men and Equality*, Oxford, en prensa (trad. cast.: «Pragmatismo y objetividad moral», en H. Putnam, *La herencia del pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1997).

Putnam, M. C. J., «Possessiveness, Sexuality, and Heroism in the *Aeneid*», *Vergilius*, n.º 31, 1985, págs. 1-21.

—, «Daedalus, Virgil and the End of Art», *American Journal of Philology*, n.º 108, 1987, págs. 173-198.

—, «Anger and Blindness in Virgil's *Aeneid*» (1990), en Nussbaum (1990d), págs. 1-40.

—, «Senecan Tragedy and Virgil's *Aeneid*», en prensa.

Rabbow, P., *Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung auf itere Quellen untersucht*, vol. 1, *Die Therapie des Zorns*, Leipzig, 1914.

—, *Seelenführung*, Múnich, 1954.

Rachels, J., *Created from Animals*, Nueva York y Oxford, 1990.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

—, «Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures», *Journal of Philosophy*, n.º 77, 1980.

Regenbogen, O., «Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas», en F. Saxi (comp.), *Vorträge der Bibliothek Wartburg*, *Vorträge 1927-1928*, Leipzig y Berlín, 1930, págs. 167-218; reimpreso en *Kleine Schriften*, Múnich, 1961, págs. 411-464.

Reynolds, L. D. (comp.), *Seneca*: *Dialogi*, Oxford Classical Text, Oxford, 1977.

—, (comp.), *Seneca: Ad Lucilium Epistulae Morales*, Oxford Classical Text, Oxford, 1965.

Richardson, H., «Desire and the Good in *De Anima*», en Nussbaum y Rorty (1992), 1992, págs. 382-399.

Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969 (trad. cast.: *La filosofía estoica*, Barcelona, Crítica, 1995).
—, *Epicurus*: *An Introduction*, Cambridge, 1972.
—, (comp.), *The Stoics*, Berkeley, 1978.
Rodis-Lewis, G., *Épicure et son école*, París, 1975.
Rorty, A. (comp.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, 1980.
—, «Fearing Death», *Philosophy*, n.º 58, 1983, págs. 175-188.
Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982 (trad. cast.: *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996).
Rosenbaum, S., «How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus», *American Philosophical Quarterly*, n.º 21, 1986, págs. 217-225.
—, «The Harm of Killing: An Epicurean Perspective», en Baird y otros (comps.), *Contemporary Essays on Greek Ideas*: *The Kilgore Festschrift*, Waco, 1987, págs. 207-226.
Rosenmeyer, T. G., *Senecan Drama and Stoic Cosmology*, Berkeley, 1989.
Russell, B., *The Conquest of Happiness*, Nueva York, 1953 (trad. cast.: *La conquista de la felicidad*, presentado por José Luis López de Aranguren, Madrid, Espasa-Calpe, 2000).
Sainte Croix, G. E. M. de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, 1981 (trad. cast.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988).
Salkever, S., *Finding the Mean*, Princeton, 1989.
Sandbach, F. H., *The Stoics*, Londres, 1975.
Santayana, G., *Three Philosophical Poets*, Cambridge, 1910 (trad. cast.: *Tres poetas filósofos*, Madrid, Tecnos, 1995).
Schofield, M., *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, 1991.
Schofield, M. y G. Striker (comps.), *The Nonns of Nature*, Cambridge, 1986.
Schofield, M., M. F. Burnyeat y J. Barnes (comps.), *Doubt and Dogmatism*: *Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980.

Schrijvers, P. H., «Éléments psychagogiques dans l'oeuvre de Lucrèce», *Actes du Congrés de l'Association G. Budé*, París, 1969, págs. 370-376.
—, *Horror ac Divina Voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce*, Ámsterdam, 1970.
Scruton, R., *Sexual Desire*, Nueva York, 1986.
Sedley, D., «The Protagonists», en Schofield, Burnyeat y Barnes (1980), págs. 1-19.
Sedley, D., «The Motivation of Greek Skepticism» (1983a), en Burnyeat (1983), págs. 9-30.
Sedley, D., «Epicurus' Refutation of Determinism», en G. Macchiarolli (comp.), ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ: *Study sull' epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Nápoles, 1983b, págs. 11-51.
Segal, C. P., «Boundary Violation and the Landscape of the Self in Senecan Tragedy», *Antike und Abendland*, n.º 29, 1983a, págs. 172-187.
—, «Dissonant Sympathy: Song, Orpheus, and the Golden Age in Seneca's Tragedies» (1983b), en Boyle (1983), págs. 229-251.
—, *Language and Desire in Seneca's Phaedra*, Princeton, 1986a.
—, «War, Death and Savagery in Lucretius: The Beasts of Battle in 5.130849», *Ramus*, n.º 15, 1986b, págs. 1-34.
—, «Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the *De Rerum Natura*», *Harvard Studies in Classical Philology*, n.º 92, 1988, págs. 1-19.
—, «Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the *De Rerum Natura*», *Harvard Studies in Classical Philology*, n.º 92, 1989, págs. 193-212.
—, *Lucretius on Death and Anxiety*, Princeton, 1990.
Sen, A., «Equality of What?», en A. Sen (comp.), *Choice*, *Welfare*, *and Measurement*, Oxford, 1982, págs. 353-369.
—, *Commodities and Capabilities*, Ámsterdam, 1985.

Sherman, N., *The Fabric of Character*: *Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, 1989.

Shibles, W., *Death*, Whitewater, Wis., 1974.

Sihvola, J., *Decay*, *Progress*, *the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*, Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1989.

Silverstein, H., «The Evil of Death», *Journal of Philosophy*, n.º 77, 1980, págs. 401-417.

Simon, B., *Mind and Madness in Ancient Greece*, Ithaca, 1978.

Sinaiko, H., *Love*, *Knowledge*, *and Discourse*, Chicago, 1965.

Sorabji, R., «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», en Rorty (1980), págs. 201-220.

—, *Time*, *Creation and the Continuum*, Londres, 1983.

—, *Man and Beast*, Townsend Lectures, Cornell University, 1991; Ithaca, 1993.

Stevens, W., *The Collected Poems*, Londres, 1954.

Stewart, Z., «Democritus and the Cynics», *Harvard Studies in Classical Philology*, n.º 63, 1958, págs. 179-191.

Stough, C., «Sextus Empiricus on Non-Assertion», *Phronesis*, n.º 29, 1984, págs. 137-163.

Striker, G., «Sceptical Strategies», en Schofield, Burnyeat y Barnes (1980), págs. 54-83.

—, «The Role of *Oikeiosis* in Stoic Ethics», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 1, 1983, págs. 145-168.

—, «Antipater, or the Art of Living», en Schofield y Striker (1986), págs. 185-204.

—, comentarios sobre P. Mitsis, «Epicurus on Death and Duration», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n.º 4, 1988, págs. 322-328.

Sudhaus, S., «Epicur als Beichtvater», *Archiv für Religionswissenschaft*, n.º 14, 1911, págs. 647-648.

Sumner, L. S., «A Matter of Life and Death», *Nous*, n.º 10, 1976, págs. 145-171.

Sunstein, C., «Preferences and Politics», *Philosophy and Public Affairs*, n.º 20, 1991, págs. 3-34.

Sykes Davies, H., «Notes on Lucretius», *Criterion*, n.º 11, 1931-1932, págs. 25-42; y en Classen (1986), págs. 273-290.

Syme, R., *Sallust*, Berkeley, 1964.

Tadic-Gilloteaux, N., «Sénèque face au suicide», *L'antiquité classique*, n.º 32, 1963, págs. 541-551.

Taylor, Charles, *Sources of the Self The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass., 1989 (trad. cast.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996).

—, «Explanation and Practical Reason», en Nussbaum y Sen (1993), págs. 208-231.

Taylor, C. C. W., «Ml Perceptions Are True», en Schofield, Burnyeat y Barnes (1980), págs. 105-124.

—, reseña de Schofield y Striker (1986), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 5, 1987, págs. 235-245.

Usener, H., *Epicurea*, Leipzig, 1887.

Vlastos, G., «Slavery in Plato's Thought», *Philosophical Review*, n.º 50, 1941, págs. 289-304; y en Vlastos (1973).

—, *Platonic Studies*, Princeton, 1973.

—, «The Socratic Elenchus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.º 1, 1983, págs. 27-58.

—, «Socrates' Disavowal of Knowledge», *Philosophical Quarterly*, n.º 35, 1985, págs. 1-31.

—, *Socrates*: *lronist and Moral Philosopher*, Cambridge, 1991.

Voelke, A. J., «L'unité de l'âme dans l'ancien stoicisme», *Studia Philosophica*, n.º 25, 1965, págs. 154-181.

Walzer, M., *Spheres of Justice*: *A Defense of Pluralism and Equality*, Cambridge, Mass., 1983 (trad. cast.: *Las esferas de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).

White, N. P., «The Basis of Stoic Ethics», *Harvard Studies in Classical Philology*, n.º 83, 1979, págs. 143-178.

Whitehead, D., «Aristotle the Metic», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n.º 21, 1975, págs. 94-99.

—, *The Ideology of the Athenian Metic*, *PCPS*, suplemento, vol. 4, Cambridge, 1977.

Whitman, W., *Leaves of Grass*, Nueva York, col. «Norton Critical Edition», 1973 (trad. cast.: *Hojas de hierba*, Madrid, Alba, 1998).

Wilke, C. (comp.), *Philodemi De Ira Tiber*, Leipzig, 1974.

Williams, B. A. O., «Aristotle on the Good: A Formal Sketch», *Philosophical Quarterly*, n.º 12, 1962, págs. 289-296.

—, «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality», en B. A. O. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, 1973, págs. 82-100.

—, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985.

Winkler, J. J., *The Constraints of Desire*: *The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, Nueva York, 1990.

—, Martin Classical Lectures, Princeton, 1988, en prensa.

Wolf, S., *Freedom within Reason*, Nueva York, 1990.

Wormell, D. E. W., «Lucretius: The Personality of the Poet», *Greece and Rome*, n.º 7, 1960, págs. 54-65.

Wright, J. R. G., «Form and Content in the *Moral Essays*», en C. D. N. Costa (comp.), *Seneca*, Londres, 1974.

Young, C., «Aristotle on Temperance», *Philosophical Review*, n.º 97, 1988, págs. 521-542.

Yourgrau, P., «The Dead», *Journal of Philosophy*, n.º 84, 1987, págs. 84-101.

Ziegler, Konrat, «Der Tod des Lucretius», *Hermes*, n.º 71, 1936, págs. 421-440.

Zwierlein, O., *Die Rezitations-dramen Senecas*, Meisenheim-am-Glan, 1966.

—, (comp.), *Seneca: Tragoediae*, Oxford, 1986a.

—, *Kritischer Kommentar zu den Tragodien Senecas*, Mainz-Stuttgart, 1986b.

Notas

1. *El filósofo desea* / Y no tener es el comienzo del deseo. / Tener lo que no es es su añejo ciclo… / Sabe que lo que tiene es lo que no es / Y lo arroja como cosa de otros tiempos, / Igual que la mañana arroja el rancio resplandor de la luna y el sueño gastado. (*N. del t.*)

1. Véanse Nussbaum (2004b, 2004c, 2006b, 2009c).

2. Nussbaum (2006b, 2009c).

3. Véase Nussbaum (2009a) a propósito de la repugnancia.

4. Véanse Nussbaum (2004b, 2004c, 2006b).

5. Véanse Nussbaum (1995a, 1999c, 1999d, 2000, 2002b, 2002c).

6. Véanse, respectivamente, Nussbaum (1997b), (1994), y (2007a, 2007b, 2008a, 2008e).

7. Nussbaum (2002a, 1997a).

8. Véase Nussbaum (2008a).

9. Véanse Nussbaum (2003, 2008d).

10. Nussbaum (2008a, 2002b, 2007a, 2007b, 2008c).

11. Nussbaum (2002b, 2007a, 2007b, 2008c, 2008e).

12. Nussbaum (1994, 2003, 2008b).

13. Nussbaum (2007a).

1. Epicuro, Us. 221 = Porfirio, *Ad Marc.*, 31, pág. 209, 23 N: véase el capítulo 4. Todas las traducciones son mías salvo que se indique lo contrario. Sobre la traducción aquí de πάθος (pathos) por «sufrimiento», véase el capítulo 4, n. 1. «Argumento» traduce λόγος (logos), que, desde luego, es un término más general que puede también significar «discurso», «palabras», «relato» (véase el cap. 2). En el capítulo 4 se explica cómo Epicuro se centra efectivamente en el argumento, basando su terapia en un tipo de *logos* que por aquel entonces era típico de la tradición filosófica. Pero, dado que su discurso terapéutico es polifacético y comprende algunas técnicas que normalmente no reciben el nombre de argumentos, es posible que en este pasaje se esté haciendo una referencia más general al discurso filosófico terapéutico. He evitado la traducción por «discurso», en gran parte, porque se ha convertido en un término técnico hiperutilizado en la teoría literaria y los estudios culturales actuales.

2. La palabra «alma», en este y en otros contextos, traduce simplemente el griego ψυχή (psychē) y, al igual que éste, no entraña ninguna teoría metafísica determinada de la personalidad. Indica, simplemente, todas las actividades vitales de la criatura; en el caso de las contraposiciones helenísticas entre cuerpo y psychē, es muy importante insistir en que no tiene por qué suponerse ningún tipo de exclusión del fisicismo o fisicalismo, pues tanto los epicúreos como los estoicos son fisicistas. La contraposición se da simplemente entre los constituyentes materiales del organismo y sus actividades vitales, sus estados de conciencia, etc.

3. Los escépticos, estrictamente hablando, rechazan la idea de que la filosofía pueda ser una téchnē de la vida; pero por otro lado enseñan estrategias de razonamiento y parecen sostener que éstas tienen una eficacia causal en relación con la buena vida humana. Esta cuestión se investigará en el capítulo 8.

4. Hay también, por supuesto, diferentes escuelas de medicina; y, especialmente para los escépticos, las diferencias entre ellas serán importantes para trazar su concepción de la filosofía.

5. Eudaimonía suele traducirse por «felicidad»: pero dicha traducción es engañosa, pues olvida el aspecto de *actividad* y el de plenitud de la vida, que está presente (tal como sostiene convincentemente Aristóteles) en el uso ordinario del término griego, a la vez que sugiere erróneamente que se trata de un estado o sentimiento de satisfacción. (La lengua inglesa, con anterioridad al utilitarismo, utilizaba *happiness* [«felicidad»] en un sentido casi tan amplio como ése; pero en nuestra época la palabra está inevitablemente teñida de connotaciones utilitaristas.) Uno puede *argüir* que eudaimonía es un estado o un sentimiento; y veremos ejemplos de que es así. Pero ese significado no está en absoluto contenido en el término mismo y, de hecho, parece que el término, en su uso general, connota el hecho de estar activo: parece contrario a la intuición sostener que un estado no activo pueda ser equivalente a eudaimonía. Por consiguiente, lo que haré casi siempre será transliterar el término o utilizar la engorrosa expresión «florecimiento humano».

6. Sexto, *M*, 11, 169 = Us. 219. Esto no debe entenderse en el sentido de que la filosofía sea un mero instrumento para un fin del cual sea posible dar una definición completa sin hacer referencia a las actividades de aquélla.

7. Es difícil decir hasta qué punto son justas estas críticas de los estoicos griegos, porque poseemos muy poco de lo que fueron sus obras reales y los indicios sobre su uso del estilo son contradictorios (véanse los caps. 9, 10 y 12). Ciertamente, se interesaban mucho por la eficacia práctica. Los estoicos romanos, por su parte, quedan claramente a salvo de la acusación.

8. No negaré, al contrario, afirmaré rotundamente, que el modelo médico en ética estaba estrechamente vinculado a las circunstancias culturales e históricas particulares en que se practicaba la filosofía en los mundos helenístico y romano. No obstante, el modelo mismo constituye una forma útil de equilibrar el interés por los problemas humanos comunes con la atención al contexto concreto, que podemos aplicar nosotros para comprender cómo sus contribuciones pueden resultarnos iluminadoras en nuestras propias circunstancias actuales.

9. Una vez más, si cotejamos esto con otros pasajes de las obras de Platón, podemos decidir que esta interpretación tan simple es una exageración de la opinión real de Platón. La reminiscencia no siempre se describe como en el *Fedro*, como puramente dependiente de ciertos acontecimientos anteriores a nuestra encarnación que podrían haber sido de otra manera; y el relato de la creación en el *Timeo* presupone que nuestra estructura no está sin más relacionada de manera contingente con la estructura de las formas (aunque la necesidad, así como la inteligencia, gobierna nuestra constitución).

10. Nietzsche, por lo menos, vio esta conexión muy claramente: véase, por ejemplo, «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula», en *Crepúsculo de los ídolos* (Nietzsche, 1888).

11. Para una exposición de esta propiedad, véase Rawls (1980), págs. 518 y 554 y sigs., y también Rawls (1971), págs. 48-53. Rawls, por supuesto, no acepta esta opinión: véase la parte del debate que sigue a continuación.

12. Ésta no parece ser la posición de sus primeras obras subsiguientes a la conversión, tales como *De Genesi contra Manichaeos* y *De quantitate animae*; pero aparece vigorosamente desarrollada en *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* y predomina en la *Confesiones* y también, al parecer, en *La ciudad de Dios.*

13. Véanse Sen (1985) y Drèze y Sen (1989).

14. Véase Sen (1985).

15. Rawls (1980), págs. 554 y sigs.; Rawls (1971), págs. 48-53. Para una visión diferente de la distinción entre ciencia y ética, véase H. Putnam (1993 y posteriores).

16. Véase H. Putnam (1981, 1993).

17. La armonía puede ser una constricción en ambos sentidos; importará preguntar, en cada caso, qué da paso a qué. ¿Hasta qué punto la filosofía natural llega a sus resultados independientemente de la ética e impone, por tanto, una constricción a la ética? ¿Hasta qué punto, por otro lado, limitan los desiderata éticos la filosofía natural?

18. Piénsese en el retrato que hace Aristófanes de la educación de los viejos tiempos en *La nubes*, con ocasión del debate entre los dos *logoi.*

19. Véase, sin embargo, el intento de Stanley Cavell de distinguir la filosofía del lenguaje ordinario del mero registro de convenciones, en Cavell (1979). Para la presuposición de salud social, véase también Rawls (1971), pág. 46: «Supongamos que toda persona que ha alcanzado una determinada edad y posee la capacidad intelectual necesaria desarrolla un sentido de la justicia en circunstancias sociales normales». Luego, sin embargo, Rawls niega que su propia visión del proceso sea la teoría de las creencias ordinarias: antes que «describir el sentido de la justicia de una persona más o menos como es, aunque sea suavizando ciertas irregularidades», pondrá a la persona ante alternativas opuestas y acaso distantes, con el resultado de que «el sentido de la justicia de la persona puede experimentar, o no, un cambio radical». Esto se aproxima a la distinción entre la teoría de las creencias ordinarias y la teoría «médica», tal como estoy tratando de presentarla aquí.

20. Casi todas las versiones filosóficas contemporáneas del utilitarismo introducen aquí matizaciones sustanciales, reconociendo que las preferencias formadas en ciertas condiciones no son seguras. El utilitarismo económico suele adoptar una posición más simplista.

21. Véase la posición análoga adoptada por Sen (1982) acerca del utilitarismo.

22. Para un valioso estudio de los debates en materia de alfabetización, véase Chen (1983); para un estudio general de las deformaciones de la percepción en las jerarquías de género, véase Sen (1985).

23. Así pues, el elemento común a estas concepciones y la que yo voy a exponer es la idea de la supresión de algún tipo de intervención, habitualmente social. Pero la intervención suprimida y, por tanto, el tipo de vida resultante, son de índole muy diferente en cada caso.

24. Para una elocuente crítica de la apelación a la “naturaleza» en este sentido, véase J. S. Mill, «Nature», en Mill (1961).

25. Para una valiosa crítica de la sociobiología en este contexto véase Williams (1985).

26. Walt Whitman, «Canto de mí mismo», sección 32, en *Hojas de hierba*, traducción de Pablo Mañé («Song of Myself», *Leaves of Grass*, Nueva York, Norton Critical Edition, 1973). Véase Russell (1955).

27. Para una doctrina contemporánea de planteamientos similares, véase Charles Taylor (1993).

28. Este ejemplo está basado en el relato real de un proceso de ese tipo —en Bangladesh, no en la India— hecho por Chen (1983).

29. Para una maravillosa exposición de todos estos aspectos de Sócrates, véase Vlastos (1991).

30. Véase Vlastos (1983, 1991).

31. Marx, en K. Marx (1841) (trad. cast. en Karl Marx, *Escritos sobre Epicuro*, Barcelona, Crítica, 1988, pág. 87).

32. Si bien la tesis de Marx trataba únicamente de Epicuro (y Demócrito), él tenía un plan más ambicioso: escribir una historia del desarrollo de estos temas en la filosofía helenística en general, y algunas de sus observaciones reflejan este hecho.

33. Sobre estas dos palabras, sus etimologías y su historia en los debates filosóficos, véase el capítulo 9, n. 4. Tal como allí se explica, uso ambos términos indiferentemente para referirme al género cuyas especies son el pesar, el miedo, la piedad, la cólera, el amor, la alegría y otros sentimientos por el estilo.

34. Epicuro, *Hdt.*, 83: véase el capítulo 4.

35. Nada en el método aquí seguido presupone que ningún pensador helenístico esté respondiendo explícitamente al texto de Aristóteles. Es éste un tema oscuro y controvertido para las primeras generaciones de las escuelas griegas (aunque en la época de Cicerón Aristóteles era muy leído y la polémica entre las posiciones estoicas y las peripatéticas era frecuente). Mi método se basa en el hecho de que Aristóteles y los filósofos helenísticos participaban de una cultura común que, como tal cultura, entendía la indagación ética de una determinada manera, como una búsqueda de la *eudaimonía.* Los miembros de esa cultura parecen compartir también ciertos problemas éticos, a los que las posiciones filosóficas responden de diversas maneras. Aristóteles, con buen criterio, relaciona explícitamente muchas de sus ideas éticas con creencias ampliamente difundidas; así, al responder a estos aspectos del común bagaje de creencias, los pensadores helenísticos se sitúan respecto del pensamiento de Aristóteles en una relación que, aunque indirecta, resulta esclarecedora.

36. Sostendrán también que no son «naturales» en el sentido normativo que antes he explicado, puesto que impiden el florecimiento humano.

37. Este mismo método se complicará algo más con Lucrecio y Séneca, pues en sus escritos aparece un interlocutor imaginario que es distinto de nuestra imaginaria discípula.

38. DL, 10, 7 recoge, como una historia contada acerca de Epicuro por su adversario Timócrates, que tanto Epicuro como Metrodoro tenían relaciones con cortesanas, entre las cuales figuraban Mammarion («Tetas»), Hedeia («Dulce») y Nikidion («Pequeña Victoria»). Las historias reproducidas en esta sección de DL, aunque difamatorias, están también llenas de detalles verosímiles, incluidas citas seguramente auténticas de tratados y cartas. Existe, pues, al menos la posibilidad de que el nombre, si no la relación, sea histórico. Podemos ver, sin embargo, que los comienzos de la actividad filosófica de las mujeres coincidieron con los comienzos del humor «sexista» sobre el carácter de las mujeres en cuestión.

1. Véase Jaeger (1957) como muestra de una elocuente exposición del uso de analogías médicas por Aristóteles. Sin embargo, este autor se centró tan sólo en el uso positivo de la analogía y no resaltó las igualmente importantes críticas al respecto. Véase también Hutchinson (1988).

2. Aristóteles conocía probablemente todos los autores que se mencionan en esta sección; Demócrito y los oradores le resultaban especialmente conocidos. La *Retórica* demuestra que había reflexionado a fondo sobre las concepciones populares del discurso persuasivo y su prolongación teórica en la obra de figuras como Isócrates.

3. Para parte del material de base pertinente, véase Nussbaum (1986a), cap. 4. Un tratamiento mucho más completo, donde se estudian las deficiencias de la medicina, así como sus logros, se encuentra en G. E. R. Lloyd (1989).

4. Como estudios generales muy atinados sobre el tema, véanse, entre otros, Rabbow (1954), Buxton (1982) y Simon (1978).

5. En el capítulo 1 del presente libro hago hincapié en que el uso de esta palabra no presupone ninguna teoría particular de la personalidad, y desde luego no una teoría no materialista. La psychē homérica es una sustancia material.

6. En el original figura, por error, la referencia 9, 946, siendo así que el canto IX sólo tiene 713 versos. (*N. del t.*)

7. Para más referencias literarias al respecto, véase Nussbaum (1986b). Véase también Buxton (1982) para la discusión de puntos conexos.

8. No pretendo insinuar que estos rasgos no se consideren en absoluto durante este período: ya en Parménides, la recomendación «juzga con el *logos* la muy potémica refutación» (DK, B 7, 5) se pone por encima de otras maneras de escuchar y pensar. Aquí hablo sólo de la ausencia de conexión de los rasgos propios de la argumentación con la finalidad terapéutica (ausencia que no debe sorprender si se tiene en cuenta que es muy escasa la filosofía más antigua conservada que se ocupe de ética).

9. Cada una de las escuelas que estudiaremos tiene sus propias enseñanzas religiosas; incluso los epicúreos son, estrictamente hablando, no ateos. Pero la religión filosófica, de Sócrates en adelante, alcanza un grado de racionalidad que exige el rechazo de muchas de las concepciones religiosas populares.

10. Para un excelente estudio del trasfondo cultural, véase Sedley (1980).

11. Véase especialmente Vlastos (1991) acerca de la religión racionalizada de Sócrates y su relación con las creencias y prácticas tradicionales.

12. La más destacada edición de los fragmentos y testimonios se debe a Luria (1970), aunque las traducciones y el comentario están en ruso. (Luria publicó la mayor parte de sus obras en alemán o en inglés, pero éste, su *opus magnum*, fue publicado en ruso tras su muerte.) Quiero dar aquí las gracias más encendidas a Abbott Gleason por traducir para mí las partes pertinentes del excelente comentario de Luria. Sobre la transmisión de los fragmentos éticos (con graves dudas acerca de su autenticidad), véase Stewart (1958).

13. Tal como muestra convincentemente Luria, sophíē es la palabra característica de Demócrito para referirse a la filosofía; el material que contiene el término philosophía debe de ser espurio o constituir una paráfrasis posterior.

14. Véase, por ejemplo, la referencia a una úlcera en Diels-Kranz, B 281; igualmente en 231, 224 y 285, que contienen llamativos paralelismos con las opiniones epicúreas acerca de los límites de los deseos. Los análisis de Luria al respecto son siempre valiosos.

15. Sobre la labor desarrollada en esa época para distinguir los usos supersticiosos del *logos* de sus usos racionales, véase G. E. R. Lloyd (1981).

16. El caso límite de un *logos* de ese género sería un encantamiento mágico; pero muchos de los *logoi* utilizados en diversos tipos de actividad cognoscitiva no siempre comportan un razonamiento crítico, y es este contraste el que centra primariamente mi atención.

17. En muchos aspectos, esta historia viene repitiéndose en la interacción entre algunos sectores de la teoría literaria contemporánea y el derecho. Encontramos aquí, una vez más, la afirmación de Gorgias de que todo discurso es poder y que no existe ningún criterio que permita distinguir con seguridad las causas de las razones. Véase, ante todo, Fish (1989).

18. Vlastos (1991).

19. Para los aspectos terapéuticos de la obra Platón, véanse Kenny (1973), Sinaiko (1965), Simon (1978) y, más recientemente, Price (1989, 1990). Examino algunas de esas cuestiones en relación con el *Protágoras*, el *Simposio* y el *Fedro* en Nussbaum (1986a).

20. Véase DL, 3, 46, y su comentario en Lefkowitz (1986).

21. Pensemos por un momento en el *Menexeno* de Platón, que representa una conversación imaginaria entre Aspasia y Sócrates. (Para las bases históricas del diálogo, véase Guthrie [1975].) En la *Apología* (41C), Sócrates alude a su intención de interrogar a las mujeres en el mundo subterráneo, después de la muerte, donde presumiblemente su libertad de movimientos sería mayor que en Atenas.

22. Los indicios en el caso de los estoicos son inciertos hasta la época romana, pero es patente que las ciudades ideales de Zenón y Crisipo fomentan la igualdad en ciudadanía y en educación para las mujeres. Hay pocos indicios acerca de la Academia escéptica en sí, aunque parece razonable suponer que ésta continuó con la tradición platónica. Las mujeres destacaron especialmente en los círculos neopitagóricos, de cuyas obras han sobrevivido algunos fragmentos.

23. Véase *Pol.*, I, 13, 1260a13. G. E. R. Lloyd (1983) sostiene que la opinión de Aristóteles acerca de la capacidad de las mujeres queda muy por detrás de las de otros intelectuales de su época; véase Salkever (1989) para una apreciación más positiva. Véanse también las misóginas opiniones reflejadas en los fragmentos de *Sobre el matrimonio*, obra de Teofrasto, discípulo de Aristóteles.

24. Véanse Düring (1966); Owen, «Philosophical Invective», en Owen (1986); y, sobre la cuestión de los extranjeros residentes, Whitehead (1975, 1977).

25. Este punto se pone de relieve en la *Política*, donde Aristóteles recomienda que los campesinos, marinos y artesanos queden excluidos de la ciudadanía por carecer del ocio necesario para la educación.

26. Vease Marrou (1956).

27. Véanse Dover (1978), Halperin (1990) y Winkler (1990); sobre el ideal de la ciudadanía varonil, véase Winkler (de próxima publicación).

28. Véanse Nussbaum (1986a), cap. 12, y Sherman (1989).

29. Véase, no obstante, *PA*, I, 1, que deja claro que los jóvenes de buena clase no tienen por qué avanzar mucho en las ciencias.

30. Sobre las constituciones, véase especialmente Newman (1887-1902); para una célebre y muy peculiar exposición de su función, véase Jaeger (1934).

31. Véase Düring (1966) en lo que respecta a las prácticas de la escuela en general; para una atractiva reconstrucción del aula a partir de las indicaciones de los textos, véase Jackson (1920).

32. Véase Owen, «*Titherwi Ta Phainómena*», en Owen (1986).

33. Podría observarse, en relación con esto, el alto grado de desacuerdo existente entre los sucesores de Aristóteles, Teofrasto y Estratón, y Aristóteles mismo: la autoridad del fundador parece tener menos peso aquí que en cualquier otra escuela helenística.

34. Nussbaurn traduce aquí *sciences* («ciencias»). (*N. del t.*)

35. En el original se citan erróneamente aquí los renglones 1-2 de la misma página y columna. (*N. del t.*)

36. *EN*, 1095a5, 1103b26 y sigs., 1143b18 y sigs., 1179b35 y sigs.; *EE*, 1214b12 y sigs., 1215a8 y sigs. De hecho, hay motivos para pensar que no hemos de usar en absoluto la expresión «comprensión teórica» para referirnos a lo logrado por la ética aristotélica (no, al menos, si dicha expresión traduce ἐπιστήμη [epistemē] o téchnē). Para la negación de que las cuestiones prácticas caigan bajo la téchnē, véase *EN*, 1103b34 y sigs., citado más adelante; para la negación de que la sabiduría práctica sea epistēmē (debido al papel que los casos particulares desempeñan en ella), véase *EN*, 1142a23-24, estudiado en Nussbaum (1986a), cap. 10.

37. *EN*, 1143b13; *EE*, 1217b23, 1218a34, 38; *EN*, 1103b29.

38. *EN*, 1096b33; *EE*, 1217b25-26, 1218a33-34, 1218b1-2, 9-10.

39. En el original se cita erróneamente este pasaje como 1215b15-17. (*N. del t.*)

40. Véase, por ejemplo, *EN*, 1097b22-25. Esta cuestión es objeto de un elegante estudio por Austin (1961).

41. *Pol*., VII, 2, 1324a23-25. Sobre el deseo de acuerdo acerca de la *eudaimonía*, véase por ejemplo *EN*, 1095a17-22, 1097b22-24. Sin embargo, en *Política*, IV-VI, se examinan estrategias para lograr la estabilidad en situaciones en las que clases diferentes tienen fines diferentes.

42. En el original se cita erróneamente este pasaje como 1144a7. (*N. del t.*)

43. Próxima a estas formulaciones, con explícita referencia a Aristóteles, se halla la concepción del método ético en Rawls (1971, 1980); difieren, no obstante, en la cuestión de la verdad (véase el cap. 1 y las consideraciones que siguen en este mismo capítulo).

44. Podemos suponer que «más divino» quiere decir que el universo en su conjunto ofrece un aspecto más justo y ordenado si vemos que la buena vida está de hecho al alcance de la mayoría de quienes se esfuercen por conseguirla.

45. Véase, por ejemplo, la discusión de una simple forma de hedonismo al comienzo de la *Ética nicomáquea*, donde los oponentes de Aristóteles toman la postura de «preferir una vida de bestias» (1095b20); en un debate similar sobre el hedonismo en el *Filebo* de Platón se dice que esa vida es propia de un molusco.

46. *EN*, 1097a15-b21; véase el excelente análisis de Ackrill (1980) y Williams (1962).

47. Obsérvese que Aristóteles está aquí rechazando la que parece haber sido la posición tanto de Sócrates como de Platón, así como de los estoicos. Sobre Sócrates, véase Vlastos (1991).

48. Para un examen de las pruebas de esto último, véase Nussbaum (en prensa b).

49. Del interés de Aristóteles por las intuiciones acerca de la buena vida en diversas sociedades hay sobradas pruebas: ante todo, quizá, la práctica de coleccionar constituciones y el estudio de las variadas formas de vida social en el libro II de la *Política*. Aquí Aristóteles sigue una tradición etnográfica de inspiración ética que comienza con Hecateo y Heródoto (quizás incluso con Anaximandro).

50. Éste es el núcleo del refinado estudio de la analogía hecho por Jaeger (1957).

51. Tucídides, 1, 138, acerca de Temístocles.

52. Aristóteles recurre con frecuencia a ejemplos literarios en la *Ética nicomáquea* para ilustrar sus afirmaciones acerca de las virtudes. Basten como ejemplos: *EN*, 1109b9; 1111a10 y sigs.; 1116a22, 33; 1136b10; 1145a20; 1146a19; 1148a33; 1151b18; 1161a14.

53. Véanse diasaphēsai, 1097a24, diorísthiōsi, 1098b6, *enargésteron*, 1097b23.

54. Obsérvese aquí, una vez más, la estipulación de que la verdadera concepción del vivir bien debe situarlo entre las cosas «que nos pertenecen» o que «dependen de nosotros».

55. En el original se indica, por error, la referencia 1216a26-39. (*N. del t.*)

56. El uso del término parádeigma invita sin duda a una comparación con Platón, quien había insistido en que las «pautas» exigidas por la ética deben hallarse en un reino de seres eternos situado por encima de las «apariencias» de la percepción y la creencia.

57. Sobre el «qué» y el «porqué», véanse *EN*, 1094b4-8, y el comentario al respecto en Burnyeat (1980b).

58. Cuando me llevaron a visitar la tumba de Confucio en 1987, mi anfitrión chino, Li Zhen, un especialista en Aristóteles, señaló la muchedumbre de devotos peregrinos que habían acudido a venerar a Confucio como un pensador divino y dijo: «Aquí puede ver usted la diferencia entre Confucio y Aristóteles. Aristóteles nunca habría permitido que lo trataran de ese modo». Con Epicuro, como veremos, las cosas son algo diferentes.

59. Compárese la introducción a la teoría de las entidades matemáticas en *Metafísica*, XIII, 1076a11-16, donde Aristóteles dice que hemos de estudiar los escritos de los predecesores a fin de no volver a cometer los mismos errores y beneficiarnos de sus valiosas contribuciones: deberíamos estar contentos si pudiéramos decir algunas cosas un poco mejor que ellos y el resto, no peor. [El pasaje de *EN* citado inmediatamente antes de la llamada de la presente nota figura erróneamente en el original como correspondiente a 1098a28-30. (*N. del t.*)]

1. Para una crítica de los clichés, véanse, aunque con planteamientos muy diferentes, Lutz (1988) y Kenny (1963).

2. Para una panorámica histórica de este campo, véase Lazarus (1991); también Oatley (1992). Lazarus señala que el campo de la psicología acaba justamente de encontrar el camino de regreso a la posición que Aristóteles defendió ya en la *Retórica.*

3. Locke (1690), *Ensayo*, III, cap. 10. Un excelente estudio actual de toda esta temática es De Sousa (1987). Véase mi estudio de los debates jurídicos contemporáneos acerca de la emoción en Nussbaum (en prensa a).

4. De esto se sigue la posibilidad de dirigir las emociones hacia cosas que no están realmente ahí, ausentes o imaginarias. Sobre la noción de «libertad de contenido» en el análisis de la intencionalidad, y para un excelente tratamiento de conjunto del tema de la intencionalidad en el pensamiento de Aristóteles, véase Caston (1992).

5. La posición de Posidonio sobre esta cuestión no está clara, y es el que más se aproxima a una visión no cognoscitiva de la emoción; pero incluso él cree que las emociones pueden modificarse mediante terapia cognitiva.

6. Añado esta matización porque, en los debates tanto antiguos como modernos al respecto, los términos «racional» e «irracional» (y sus equivalentes griegos) se usan, a menudo de manera confusa, tanto en sentido descriptivo (muchas veces correspondiente a «cognoscitivo» y «no cognoscitivo») como en sentido normativo (significando «conforme a [alguna] concepción normativa del recto uso de la razón»). Los estoicos sostendrán que todas las emociones son «racionales» en el sentido descriptivo (todas son juicios), pero «irracionales» en el sentido normativo (todas son juicios injustificables y falsos). Galeno trata de demostrarles que eso es absurdo aludiendo a ese doble uso de la palabra álogos, pero lo único que consigue es mostrar que hay aquí una delicada cuestión terminológica que merece estudiarse.

7. Véase *De motu animalium*, cap. 7; este tema se estudia en Nussbaum (1978), comentario y ensayo n.º 4, y en Nussbaum (1986a), cap. 9. Para una defensa reciente de esta manera de ver el deseo según Aristóteles, véanse Richardson (1992) y Charles (1984).

8. Sobre la capacidad de la educación moral aristotélica en general de enseñar a distinguir, véanse Sherman (1989) y Sorabji (1980); sobre los apetitos y la moderación, véanse Price (1989) y Young (1988). Price expone convincentemente la tesis de la educabilidad del deseo sexual.

9. Para una excelente exposición de este tema, véase Leighton (1982); véase también la influyente interpretación anterior de Fortenbaugh (1975). Hay exposiciones excelentes de la estructura cognoscitiva de la compasión y el miedo en Halliwell (1986), y de la cólera en Aubenque (1957). Véase también Fillion-Lahille (1970).

10. Nótese, no obstante, que, dada la metodología aristotélica, existe gran continuidad entre lo uno y lo otro.

11. *DA*, III, 9; MA, cap. 11.

12. Para esta interpretación, véase Nussbaum (1978) *ad locum*.

13. *DA*, 428b2-4; véase *Insomn*., 460b19.

14. Digo «base habitual» porque, como pondrán en evidencia los escépticos (cap. 8), es perfectamente posible para un ser humano actuar sin convicciones ni creencias, dejándose simplemente llevar por la presión aleatoria de las apariencias tal como le salen al paso. Así es como piensan que se mueven los animales: para una interpretación conexa del movimiento de los animales en Aristóteles, véase Sorabji (1993), caps. 2-4. Según Sorabji, Aristóteles admite emociones en los animales, emociones basadas únicamente en la phantasía, sin *pistis* (convicción basada en la persuasión). Sorabji señala que, aunque comentaristas posteriores de Aristóteles influidos por los estoicos asimilaron la distinción entre phantasía y πίστις (*pistis*) o Sóla (*doxa*) a la distinción entre mera apariencia y apariencia más asentimiento, las ideas de Aristóteles al respecto puede que fueran sutilmente diferentes, distinguiendo entre una apariencia sumada a un cierto tipo de asentimiento irreflexivo y un asentimiento basado en la persuasión mediante argumentos. Estoy de acuerdo en que esto resolvería el problema de explicar cómo Aristóteles puede atribuir emociones a los animales sin atribuirles creencias (aunque hemos de recordar que los indicios de que realmente hace eso son escasos y aparecen sobre todo en pasajes en los que recoge opiniones populares); por otro lado, no estoy del todo convencida de esta concepción de la distinción entre phantasía y *doxa:* hay, en efecto, muchas creencias que Aristóteles llamará *doxai* que no son resultado de la persuasión mediante argumentos. En cualquier caso, la cuestión es, en mi opinión, irrelevante para la interpretación de la *Retórica*, que parece inocente de esas distinciones técnicas y, en el fondo, de toda idea de biología comparada.

15. En este caso, Aristóteles no plantea la cuestión de si el hombre valiente siente realmente miedo; como veremos, la plantea más adelante y, en ciertos casos, la responde afirmativamente.

16. Así los ha interpretado David Charles, en un magnífico texto presentado en la conferencia sobre la *Retórica* de Aristóteles celebrada en Helsinki en 1991.

17. Véase, por ejemplo, *DA*, 402b22-24, donde el proyecto del filósofo de hablar katà tēn phantasían acerca de los atributos del alma es claramente el proyecto de hacer la mejor exposición posible del tema, aquella que mejor explique las apariencias. Sería absurdo ver en ese proyecto el intento de hacer una exposición «de conformidad con» meras impresiones, en oposición a la convicción o la creencia. El verbo phaínesthai más infinitivo significa «parece ser así y asá»; con el participio significa «es evidentemente así y asá» e indica una forma de creencia más segura.

18. La distinción entre phantasía y *doxa* parece introducirse en un pasaje del libro I (1370a28), pero brilla por su ausencia en el libro II. En general, la exposición no muestra conciencia alguna de las distinciones psicológicas más técnicas del *De anima.*

19. Las palabras en cuestión son oíesthai, *nomizein*, logízesthai y phaínesthai más infinitivo; también verbos de recuerdo y expectativa. Véanse 1385b17, 21, 22, 24, 32, 35; 1386a1-2, 26, 30-31, etc. La palabra phantasía aparece sólo dos veces en el libro II: una vez en el análisis del miedo y otra en el de la vergüenza (1383a17, 1384a23). Cuando el término aparece, lo hace junto con el verbo phaínesthai u otros verbos de creencia; las definiciones de «cólera», «vergüenza», «compasión» y «despecho» usan todas ellas formas del verbo.

20. Ella o su contraria (la negación) aparecen en 1385b14; 1385b34-1386a1; 1386b7, b10, b12, b13. El juicio se repite en la *Poética: peri ton* anáxion *dystychounta*, 1453a4, y éleos men perì ton anóxion, 1453a5. Sobre el tratamiento de estas emociones en la *Poética*, véase Halliwell (1986) y Nussbaum (1992).

21. Véase también 1378a20-23, donde Aristóteles define las pasiones como estados *seguidos de* sufrimiento y placer, como si el sentimiento no fuera siquiera propiamente una parte de la pasión. La expresión «seguidos de» da también alguna indicación del enfoque de condición suficiente: véase lo que sigue.

22. Véase el excelente tratamiento de estas cuestiones en Price (1989), cap. 4.

23. Véase Price (1989) para los pasajes pertinentes en las obras lógicas.

24. Sobre la cólera en Sócrates, véase Vlastos (1991).

25. Dejo aquí de lado el caso del «amor a uno mismo», (philautía), que generalmente no se estudia como un caso de auténtica *philía* y recibe un análisis independiente.

26. Véase Vlastos (1991).

27. Así, la afirmación de Vlastos (1991) de que entre los mayores logros de Sócrates está el haber superado la moral de la venganza debe matizarse: la supera, ciertamente, pero sólo a base de eliminar también, de paso, los fundamentos del amor y la compasión. Véase Nussbaum (1991b).

28. *EN*, I, II, 1101a9-14.

29. Véase Sherman (1989).

30. Todas estas cuestiones se estudian, con extraordinario acierto y detalle, en Sherman (1989).

31. Para las emociones como áloga, véase, por ejemplo, *EN*, 1102a28, b29-34; 1111b1; 1 168b20. Por lo general, en ese tipo de discusiones las emociones se agrupan con los deseos apetitivos. En *DA*, III, 9, Aristóteles es extremadamente crítico de la división platónica del alma entre lo álogon y lo *logon echon*, lo cual hace que resulte bastante sorprendente su utilización acrítica de esa división en la *Ética nicomáquea.*

32. En *Política*, II, Aristóteles critica las *Leyes* de Platón por introducir constricciones que hacen su ciudad «imposible»; su propio ideal, descrito en *Política*, VII-VIII, está claramente concebido para que sea posible y para orientar a los legisladores en la tarea de mejorar las ciudades actuales. Pero la cuestión sigue pendiente: ¿qué ha de hacer la filosofía mientras el incierto proceso de cambio político sigue su curso?

1. Us. 221 = Porfirio, *Ad Marc*., 31, pág. 209, 23 N. *Pathos*, por supuesto, puede significar «sentimiento», «afecto» o, especialmente, «emoción» (véase el cap. 10). Pero Epicuro quiere «erradicar» todos los afectos perturbadoramente dolorosos, y sólo ellos; esto no incluye todas las emociones (véase el cap. 7) y sí incluye muchas otras cosas (como ya señalaremos). Por esa razón parece preferible traducir aquí por «sufrimiento». Pero hemos de tener presente que no todas las páthē tratadas por los epicúreos se perciben como dolorosas (véase el cap. 5).

2. Véanse Marrou (1956) y Sherman (1989).

3. Véase especialmente *KD*, 4, donde Epicuro hace la famosa afirmación de que el dolor intenso es breve y el dolor prolongado puede hacerse soportable.

4. Para la clasificación epicúrea de los deseos, véanse *Men*., 127; *KD*, 15, 26; *SV*, 21, 23, 35, 59; Cic., *Fin*., 2, 26 y sigs., etc.

5. Para Platón, véase la exposición que sigue; el «testimonio» de Aristóteles se examina en este párrafo.

6. *Men*., 128, deriva en otra dirección: de «nosotros» al «animal».

7. Véase Long y Sedley (1987), págs. 87-90.

8. Véase también Cic., *Fin*., 3, 3: «Epicuro mismo dice que no hace falta argumentar siquiera acerca del placer, pues el juicio reside en los sentidos, de modo que nos basta con recordar y la enseñanza no sirve para nada»; véase también *Fin*., 2, 36. Para un examen ulterior de la opinión de Epicuro sobre el error, véase el capítulo 5; asimismo Long y Sedley (1987), págs. 78-86 y C. C. W. Taylor (1980).

9. Acerca de la apelación helenística al comportamiento de los niños, véase la clarificadora discusión del tema en Brunschwig (1986). Estoy de acuerdo con Brunschwig cuando insiste en que Epicuro no propone un simple retorno a la vida natural. Sin embargo, yo le daría importancia al hecho de que se considera al niño como un testimonio seguro y suficiente del fin.

10. *EN*, 1153a15; para una presentación igualmente positiva de la concepción epicúrea del placer, véanse Mitsis (1988a), Rodis-Lewis (1975), Long y Sedley (1987), págs. 123, con más referencias. Convendría observar que la caracterización aristotélica del placer como la actividad de una *hexis* o disposición es próxima a la concepción epicúrea del tipo fundamental de placer como «catastemático», esto es, propio de una disposición sistémica.

11. En numerosos pasajes se insiste en que, para Epicuro, los placeres de la mente que poseen algo más que un mero valor instrumental se reducen a formas de conciencia del funcionamiento corporal: véanse Us. 409, 70 = Ateneo 546F; Cic., *Fin*., 2, 69; y especialmente Plutarco, *Non posse*, 1088E, 1089DE, 1090A. Plutarco insiste en que (a diferencia de Aristóteles y Platón) Epicuro no incluye el amor al razonamiento en su concepción de la naturaleza humana (1093D y sigs.).

12. Véase Nussbaum (1986a), cap. 5, y Vlastos (1991) sobre el papel de las matemáticas en el desarrollo del pensamiento de Platón.

13. DL, 10, 22: «En este día de mi vida, que es a la vez venturoso y postrero, os escribo estas letras. Mis sufrimientos por cálculos renales y disentería no se separan de mí, sin perder ni un ápice de su fuerza natural. Pero por encima de todo ello pongo el gozo del alma (*to* tēs psychēs *chairon*) por el recuerdo de nuestras pasadas conversaciones». En *SV*, 41, se habla, análogamente, de un placer (*to terpnón*) derivado del aprendizaje y la argumentación filosóficos. Long y Sedley (1987), pág. 156, sostienen que tal placer no es catastemático, sino el placer «cinético» propio de la recuperación después de una turbación. Esto no está nada claro: el *alma* del filósofo no se turbará por el sufrimiento corporal si está bien preparada; de modo que su actividad mental es precisamente la actividad sana de aquella parte de él mismo que no está turbada por el (continuo) sufrimiento. Es probable que Epicuro no haya considerado como parte del placer catastemático del alma el filosofar especializado o, en el fondo, no más que el feliz recuerdo y la conciencia de la salud corporal; véanse *KD*, 11, y mi comentario subsiguiente. Pero el pasaje del lecho de muerte no significa que los recuerdos contengan ningún material filosófico técnico: pueden ser simplemente los recuerdos de una amigable conversación y seguramente muchos de ellos están comprendidos en el funcionamiento sano de la mente.

14. Puesto que el deseo sexual se cuenta entre los naturales (véase el cap. 5), y puesto que no hay indicio alguno de que Epicuro crea en la sexualidad infantil, podemos concluir que Epicuro está pensando en la totalidad del desarrollo de una criatura no corrompida, más que en la infancia simplemente.

15. Sobre el «límite» en el deseo natural, véase, por ejemplo, *KD*, 15, 18, 20, 21. Esta idea está ya presente en Aristóteles, quien sostiene que el límite a la desiderabilidad de los bienes externos lo marca la correcta caracterización de la eudaimonía como actividad conforme a la excelencia completa: véase *Pol*., I, 8, sobre la falsa acumulación, y VII, 1, sobre los bienes externos en general.

16. Véase Us. 449 = Estobeo, *Florileg*., 17, 23: «Gracias sean dadas a la bienaventurada Naturaleza porque hizo las cosas necesarias asequibles, y las inasequibles, no necesarias». También *SV*, 20; *Men*., 130; *KD*, 26, etc.

17. Véanse también *SV*, 68; Us. 473 y, sobre la riqueza, *SV*, 25; Us. 478-480.

18. Véanse *SV*, 25, 33, 67, 68; DL, 10, 11; Us. 189 = Estob., *Florileg*., 17, 34; y, sobre el comer carne, Us. 464 = Porfirio, *De abstinentia*, 1, 51-52. «El grito del cuerpo —dice *SV*, 33— es éste: no tener hambre, no tener sed, no tener frío, Pues quien consiga eso y confíe que lo obtendrá competirá incluso con Zeus en cuestión de eudaimonía.»

19. *KD*, 30: «Los deseos que son naturales y que, incluso así, aunque no sean satisfechos, no se truecan en dolor, y en los que el ardor resulta intenso [spoudē sýntonos], se originan por una opinión sin consistencia y no se disipan, no por culpa de su intrínseca sustancia, sino por culpa de la necia estupidez del hombre». Véase el capítulo 5 con sus notas y también, para una interpretación diferente, Konstan (1973).

20. Véase, no obstante, Filodemo, *O*, XLIX-L, donde niega que la creencia de que uno ha sido injuriado sea condición suficiente de la cólera; el texto es difícil, y el autor parece tomar muy en serio la posibilidad de que, después de todo, se pueda demostrar que la creencia es una drastikē aitía (causa productiva, quizá condición suficiente de la emoción). Véase también O, fr. 4 y col. VI. Sobre las emociones epicúreas en general véase Annas (1992).

21. Sobre la cólera natural, véase Filodemo, O, XXXVII, XLI; véase, además, el capítulo 7. Aunque Filodemo dice que esta cólera nace de ver cómo es la naturaleza de las cosas, también parece pensar que su objeto suele ser una persona: así, podríamos conjeturar que se siente sobre todo en aquellas ocasiones en que una persona causa dolor físico al agente o le niega el objeto de algún deseo necesario.

22. Estudio este pasaje, con su (para nosotros) extraña lista de motivos de placer, en Nussbaum (1990c). El pasaje se traduce a menudo erróneamente, ocultando la referencia a los varones y el paralelismo entre objetos sexuales y objetos comestibles.

23. Véanse, por ejemplo, Cic., *Fin*., 1, 63-64; *KD*, 22; *SV*, 54.

24. Por ejemplo: *Men*. 135; véase también el final de la sección III de este capítulo.

25. Tēn philosophían enérgeian *einai logois kai* dialogisnzoîs *ton* eudaímona bíon *peripoiousan*, *M*, 11, 169 = Schol. D. Thr.: méthodos *energousa* tōi bíōi *to sympheron.*

26. Véase también *SV*, 54: «No hay que aparentar que buscamos la verdad sino buscarla realmente, pues no necesitamos ya parecer que tenemos buena salud, sino tenerla realmente». Un lenguaje similar puede encontrarse en SV, 64; *Hdt*., 35; Cic., *Fin*., 1, 59; Us. 224 = *Florilegium Monac*., 195; Us. 471 = Porfirio, *Ad Marc*., 27, pág. 208 N. Us. 471 = Porfirio, *Ad Marc*., 27, pág. 208 N compara el alma de una persona que adolece de deseos vanos con el estado físico de un cuerpo atacado de fiebre. Para otras referencias médicas, véase Clay (1983b).

27. Sobre este título, véase *Papyri Herculanenses*, 1005, col. 4. Véase Bailey (1926), pág. 347.

28. Para el Perì orgēs (*O*) utilizo la edición de Wilke (1914); para el Perì parrhēsías (*P*), la edición de Olivieri (1914). Hay un excelente estudio de estos fragmentos en Gigante (1975), con amplia exposición de los usos antiguos de la analogía médica, estudio que me ha sido de gran utilidad. Véanse también Clay (1983a) y Frischer (1982).

29. La fuente de Filodemo en *P* es Zenón de Sidón, un epicúreo del 100 a.C., aproximadamente. Es probable que la obra de Zenón sea también la fuente de O (véase Wilke); está claro, sin embargo, que parte del material sobre la cólera es ecléctico, influido también por las teorías estoicas. Véanse Wilke (1974) y Fillion-Lahille (1984).

30. Depende en gran parte de cómo la situemos; si es una *hetaira*, tal como sugiere el nombre, habrá recibido, probablemente, mejor educación que una madre o una hija ciudadanas; pero no todas las *hetairai* eran Aspasia.

31. Sobre la distribución de la alfabetización por clases y por géneros, véanse los sólidos argumentos de Harris (1990); una vez más, las *hetairai* estarían en mejor situación que las esposas ciudadanas.

32. Aun cuando los nombres de *hetairai* citados en el pasaje que habla de Nikidion no fueran auténticos, hay fragmentos conservados de cartas que atestiguan sin lugar a dudas la presencia de mujeres en la escuela; en un caso, parece haber tenido relación con la escuela un matrimonio (Leoncio de Lámpsaco y su esposa Temista [DL, 10, 25]): ella recibe cartas de Epicuro (DL, 10, 5) y le ponen a su hijo el nombre del maestro (10, 26). Leontion la cortesana parece haber tomado también parte activa en la vida filosófica de la escuela y recibe cartas de Epicuro (10, 5); hubo probablemente otros casos. Plutarco (*LB*, 1129A) menciona como algo de conocimiento público el hecho de que Epicuro enviaba sus libros y cartas «a todos los hombres y mujeres» (*pasi kai pasais*). No habríamos, con todo, de considerar a Epicuro un completo radical social: su testamento libera (entonces y sólo entonces) a sus esclavos y esclavas (en eso no se distingue de Aristóteles); y aunque aporta fondos para el sustento de la hija de Metrodoro, así como para el de sus hijos, sólo a los hijos se les recomienda dedicarse a la filosofía, en tanto que a ella se la casará, cuando tenga edad, con un marido elegido entre los miembros de la escuela. (De hecho, eso hace más cara su manutención, y Epicuro le proporciona una dote [DL, 19-20].)

33. Nótese especialmente la insistencia en que «a todos cuantos me han proporcionado el necesario sustento en mi vida personal y me han mostrado gran benevolencia y han elegido envejecer conmigo en el cultivo de la filosofía no les falte nada de lo necesario, en cuanto esté a mi alcance» (10, 20).

34. Oikonomía significa, fundamentalmente, «gestión del hogar»; pero la exposición que hace Jenofonte del desempeño de esta tarea por la joven esposa muestra que no sólo consiste en dar órdenes a los esclavos, llevar las cuentas, etc., sino también en supervisar las labores de limpieza y realizar ella misma tareas ligeras de limpieza, como quitar el polvo.

35. Sobre los hijos, véase el capítulo 5. Para un estudio más amplio de la estructura y los arreglos económicos de la escuela, véanse Clay (1983a, 1983b, 1984a, 1986), Frischer (1982), De Witt (1954), Fauth (1973) y Longo Auricchio (1978). Filodemo, *P*, 55, señala que el maestro merece recibir propiedades por el bien que ha hecho.

36. Para un controvertido estudio del reclutamiento en la escuela de Epicuro —presuntamente, mediante estatuas de rostro imperturbablemente sereno—, véase Frischer (1982), reseñado críticamente por Clay (1984b).

37. Plutarco, *LB*, 1128-1129; véase Clay (1983a, 1984b). Me parece que estos hechos muestran que no tenemos por qué invocar el dudoso dato de los retratos escultóricos para explicar los métodos epicúreos de reclutamiento.

38. Véanse Clay (1983, 1984a, 1986); también Plutarco, *LB*, 1128-1129. Es difícil saber hasta qué punto esta veneración tenía ya lugar en vida de Epicuro. Hay también algunos indicios de alusiones o conexiones con las religiones mistéricas (Plutarco, *Adv*. *Col*., 1117B).

39. *Carta a la madre*, Chilton (comp.) (1976). Para algunos puntos de la controversia sobre el contenido y el argumento de esta carta, véase Clay (1983a).

40. Chrēsima *ta* dialogísmata (*Pit*., 85); *synechós* boēthēsei (*Hdt*., 83).

41. Éste era el argumento central de la tesis doctoral de Marx (1854), que señala el contraste, en este punto, entre Epicuro y Demócrito.

42. En el original se cita erróneamente el pasaje de la obra de Cicerón (*De finibus bonorum et malorun*) con la referencia 1, 17. (*N. del t.*)

43. Sobre la autoría de la *SV*, 47, véase Clay (1983a), págs. 260 y sigs., quien arguye que las prácticas de emulación e imitación en la comunidad epicúrea hacen imposible dar una respuesta tajante a la pregunta de si el autor fue Metrodoro o Epicuro. «En este contexto, los rasgos individuales tienden a difuminarse, pero empieza a emerger una clara fisonomía del grupo mismo» (pág. 261). Véase Epicuro, Us. 489 = Porf., *Ad Marc*., 30, pág. 209, 12N: «La sabiduría no tiene nada que ver con la týchē».

44. Al parecer, Epicuro y Aristóteles tienen diferentes visiones sobre lo que pueda ser más profundo y fundamental. Aristóteles, en conjunto, cree que las valoraciones reflexivas basadas en la educación y la experiencia comunitaria son más seguras que el deseo no orientado; Epicuro considera la valoración reflexiva fuente de espejismos y tiene, como hemos visto, más confianza en el deseo no orientado.

45. Véase también *P*, 1, 3, 67. Véase también San Agustín, *Confesiones*, 9, 16: *et videbam et horrebam*, *et quo a me fugerem non erat.*

46. Filodemo habla (de un modo que recuerda a Platón) de «darle la vuelta a la razón» (tēn diánoian apostréphesthai [*P*, 22]); véase *P*, 13, que sostiene que la educación entraña cambios de carácter.

47. *EN*, 1111a25-26, 1144b8, 1176b23.

48. Podemos conectar esto con la insistente afirmación de Epicuro, en la *Carta a Pítocles*, de que en muchos casos hemos de aceptar múltiples explicaciones de los fenómenos; pero esto no lo hacemos cuando la elección entre diversas explicaciones tiene importantes consecuencias para nuestra *eudaimonía*. Véanse *Pit*., 86-87; Long y Sedley (1987), págs. 45-46.

49. En *P* se insiste mucho en la suavidad del tratamiento como la estrategia más deseable: véanse 6, 8, 9, 18, 26, 27, 71, 85-87, col. I. Véase Gigante (1975).

50. Séneca, *Ep*., 52, 3. Sobre este pasaje, véase Clay (1983a), pág. 265.

51. Véanse Dover (1978) y Halperin (1990).

52. Sobre el discípulo recalcitrante, véanse tainbién *O*, XIX, XXXI-XXXII; *P*, 6, 7, 10, 30, 59, 61, 63, 67, 71, col. II, col. XIV. La actitud recalcitrante se relaciona con la dependencia de las cosas externas (*P*, 30), con la juventud (*P*, 71), con la *paideia* (*O*, XXXI-XXXII).

53. Cuestiones similares parecen ventilarse en algunos debates contemporáneos acerca de los méritos relativos del psicoanálisis y el tratamiento químico de los problemas psicológicos: en efecto, una debe preguntarse, entre otras cosas, si el proceso psicoanalítico de autoexamen tiene valor intrínseco, independientemente del valor de la «curación» que produce.

54. Véanse DL, 10, 31 = Us. 257; Cic., *Fin.*, 1, 63 = Us. 243; y véase Long y Sedley (1987), págs. 99-100.

55. Véase *P*, 46, 81, col. VIII.

56. Véase aquí la revisión del texto de Olivieri por Gigante: Gigante (1975).

57. . Texto de Wachsmuth; otros conjeturan aikía («ultraje»); pero la paráfrasis de Plutarco (*Non posse*, 1094D), que emplea la palabra mathēmata, abona la lectura de Wachsmuth.

58. En el original se da erróneamente como referencia Us. 161. *(N. del t.)*

59. Véase el valioso examen de esta cuestión en Clay (1983a).

60. Sudhaus (1911), págs. 647-648.

61. Hamartías, erróneamente traducido como *Sünden* («pecados») por Sudhaus. «Pecado» suele implicar que los defectos de que se trata se basan en nuestra naturaleza humana original; esto es algo que todos los pensadores helenísticos niegan enérgicamente.

62. Véase *P*, 28: «Si mediante la argumentación mostramos que, aunque muchas son las cosas que se derivan de la amistad, ninguna de ellas es tan grande como tener a alguien a quien uno pueda expresar lo que alberga su corazón y a quien uno pueda escuchar cuando habla. Porque la naturaleza desea intensamente revelar a los demás lo que uno piensa». Igualmente *P*, 41: es contrario a la amistad actuar en secreto. Para otros indicios acerca de la confesión, véase Plutarco, *Adv. Col.*, 1124D; véase *Virt. mor.*, 566F.

63. Hay también algunos indicios de que la simple idea de que Epicuro pudiera observarle a uno parecía inhibir futuras transgresiones: véase Séneca, *Ep.*, 24, 4-5: «Hazlo todo como si Epicuro estuviera observando». Para un examen más detallado del moderno paralelismo psicoanalítico, véase Nussbaum (1993c).

64. La poco amistosa interpretación de Plutarco es que la escritura es un intento de ganar fama personal: «Si es a la buena gente a la que ofreces el consejo de no llamar la atención y vivir de incógnito, entonces […] a ti mismo en primer lugar, Epicuro, te estás diciendo: "No escribas a tus amigos de Asia. No reclutes a nadie de Egipto. No envíes regalos a los jóvenes de Lámpsaco. No envíes libros a todos los hombres y mujeres [*pasi kai pasais*] haciendo publicidad de tu sabiduría"» (*LB*, 1128F-1129A).

65. Para un ejemplo de intento de aplicar una posición neoaristotélica a las cuestiones de la pobreza y la desigualdad en los países en desarrollo, véase Nussbaum y Sen (1993). Pero, obviamente, la posición no tiene por qué ser aristotélica para realizar las funciones previstas por Aristóteles: la posición kantiana y la utilitarista han hecho también valiosas contribuciones al debate contemporáneo.

66. DL, 4, 43.

1. Esta historia aparece entre los añadidos de Jerónimo a la Crónica de Eusebio correspondiente al año 94 (o quizá 93) a.C. Para un examen de los problemas de datación, véase Bailey (1947), vol. I, págs. 1 y sigs.

2. Para una crítica de la narración de Jerónimo como biografía, véanse Ziegler (1936), Kenny (1977), Classen (1968), Betensky (1980) y Wormell (1960). Existe en la actualidad un consenso generalizado en que la historia no es literalmente verdadera.

3. Para algunos ejemplos recientes de este enfoque, véanse Logre (1946), y Perelli (1969). Patin (1883) elaboró la tesis —que ejerció gran influencia— de que la psicología y las motivaciones profundas de Lucrecio chocan con la doctrina epicúrea que él expone, de modo que podemos ver en el poema muchos signos de un «anti-Lucrèce chez Lucrèce». Esta tesis tiene todavía abundantes defensores y seguidores.

4. Santayana (1910), Bailey (1947), Clay (1983).

5. Para este enfoque, véanse también Kenney (1977) y Classen (1968); encontramos todavía una insistencia en la «mente» del poeta en Bailey (1938) y Wormell (1960), aunque con cautela. Para otra importante interpretación del poema de Lucrecio como terapia racional, véase Schrijvers (1969, 1970).

6. Véase Williams (1973), estudiado con detalle en el capítulo 6.

7. Clay (1983); M. Bollack (1978); Kenney (1977); Santayana (1910), pág. 205.

8. Bailey, comentario a IV, 1058: «Se ha pensado con frecuencia que su vehemencia se debe a sus experiencias personales, y se cita la historia de Jerónimo sobre el filtro amoroso en apoyo de esta opinión. No podemos estar seguros de ello, pero la desproporcionada longitud y la violencia con que presenta su alegato hacen verosímil la sugerencia». Logre (1946) diagnostica en Lucrecio un carácter maníaco-depresivo, apoyándose principalmente en el pasaje sobre el amor; Perelli (1969) habla de su obsesiva repulsión por la sexualidad y su inclinación al sadismo. Son excepciones importantes a este estilo de «interpretación» el nuevo comentario de Godwin (1986) y especialmente el excelente libro de Brown (1987), publicado después de que este capítulo entrara en prensa y, por tanto, sin influencia posible sobre el núcleo de nuestra argumentación, pero admirable de principio a fin. Véanse también los artículos de Fitzgerald (1984) y Betensky (1980): este último hace una exposición particularmente útil del lacio positivo del poema.

9. Véase mi crítica de Clay (1983a) en la sección VII del presente capítulo.

10. Véanse especialmente Lieberg (1962) y Kenney (1970).

11. Véase especialmente «The Constraints of Eros», en Winkler (1990) y Halperin (1989).

12. Véanse los dos primeros discursos del *Fedro* de Platón.

13. En este punto, mi interpretación concuerda con recientes trabajos de David Sedley: véanse Sedley (1983b) y Long y Sedley (1987).

14. Para el género del interlocutor, véase la discusión que sigue.

15. Compárese con el amplio y valioso examen del tema por Brown (1987), págs. 101-122.

16. No voy a estudiar aquí, por supuesto, la mucho mayor información disponible sobre la *philía;* véase el capítulo 7 para un estudio al respecto. Consideraré aquí las opiniones de Epicuro sobre el matrimonio y los hijos (que Lucrecio relacionará con la *philía*).

17. En griego: sýntonos órexis aphrodisíōn metà *oistrou kai* adēmonías. Sobre este y otros testimonios conexos, véase Brown (1987), págs. 113 y sigs., quien señala que Epicuro desarrolla aquí un tema recurrente en el pensamiento popular griego.

18. Véase Hermias; también el escolio de Dionisio Tracio BAG, pág. 667, 13; Alejandro de Afrodisia, *In Arist. Top.*, pág. 75; Cic., *DT*, 4, 70 (todos citados en Us. 483).

19. Véase también Platón, *Timeo*, 91B, donde Platón escribe acerca de los genitales que pántōn *di'*epithymías oistrōdeis epicheireî krateîn («mediante deseos punzantes pretenden dominarlo todo»).

20. Los términos griegos pertinentes son ἀφροδίσια (aphrodísia) y συνουσία (synousía).

21. Us. 67: la totalidad del texto citado aparece dos veces en Ateneo (XII, pág. 546e, VII, pág. 280a), y parte de él también en Ateneo, VII, pág. 278f, y en DL, 10, 6; véanse también Cic., *DT*, 3, 41; *Fin.*, 3, 7, 20, y varios otros pasajes citados en Usener.

22. Véanse Us. 62; Clem., *Alexandr. Paedag.*, 2, 10, pág. 84; Galeno, *Art. Med.*, c. 24, t. I, pág. 371 K; Galeno, en *Hippocr. Epidem. III Comm.*, I, 4, t. XVII, pág. 521. Véase también Us. 62a: al preguntarle cuándo se han de mantener relaciones sexuales con una mujer, Epicuro responde: «Cuando quieras volverte más débil que tú mismo» (*Gnomologion Monacense*, 194).

23. La palabra es *proairesei;* el razonamiento quiere decir, probablemente, que el camino de las relaciones sexuales es, habida cuenta del estado actual del joven, su camino *preferido.* (Compárese con nuestra expresión «preferencia sexual», usada también sin que se quiera dar a entender que la persona tiene la capacidad de elegir tal camino en lugar de tal otro.)

24. Para Platón, en la *República*, el deseo sexual figura, en cambio, en la clase de los deseos «necesarios», que han de satisfacerse «en la medida en que lo exija la salud y el bienestar»; se lo trata igual que al deseo de alimento (*Rep.*, VIII, 558D-559C). El *Fedón* adopta una visión más negativa: el filósofo no se ha de ocupar para nada de la actividad sexual (b4D).

25. Citado en Us. 456: el mismo punto de vista parece reflejar Plutarco en *Grillo*, c. 6, pág. 989b, citado también en Us. 456. Véase asimismo Brown (1987), págs. 108 y sigs.

26. En DL, 10, 119, la lectura de los manuscritos es: *kai* mēn *kai* gamēsein *kai* teknopoiēsein *ton* sophòn hōs Epíkouros *en tais* Daiporíais *kai en tais* Perì pkýseōs katà perístasin *de* potè *biou* gamēsein. En otras palabras, traducido de la mejor manera posible: «Y ciertamente el sabio se casará y tendrá hijos, como dice Epicuro en los *Problemas* y en *Acerca de la naturaleza.* Pero en ocasiones puede casarse, debido a circunstancias particulares de su vida». Hay aquí dos problemas. Primero, el texto es internamente incoherente: el contraste entre la primera y la segunda mitad de la oración es ininteligible. Quien más ha hecho para darle sentido al texto es Bailey, con la versión: «Más aún, el sabio se casará y tendrá hijos. […] Pero se casará con arreglo a las circunstancias de su vida». Esta versión, con todo, omite el importante adverbio potè, «alguna vez» o «en ocasiones». Lo que la oración requiere, claramente, es un contraste entre una prohibición general del matrimonio y una excepción o excepciones debidas a ocasionales circunstancias especiales. Segundo, la oración tal como aparece en los manuscritos contradice todos nuestros demás testimonios acerca de las opiniones de Epicuro sobre el matrimonio y los hijos. Epicteto afirma repetidamente, como si hiciera referencia a una famosa (o, desde un punto de vista estoico, infame) posición, que los epicúreos no se casarán ni tendrán hijos (*Disc.*, 3, 7, 19 y 20; 1, 23, 3; 1, 23, 7); condena esta doctrina como ruinosa para la ciudad y exclama que los padres de Epicuro, aunque hubieran sabido que él iba a decir eso, no lo habrían abandonado (1, 23, 10). Séneca transmite la misma opinión, con una ligera matización: el sabio se casará únicamente *raro* («raramente»), «pues el matrimonio lleva consigo muchas incomodidades» (fr. 45 Haase). Y Clemente corrobora, atribuyendo tanto a Epicuro como a Demócrito un rechazo del matrimonio y de la procreación (*Strom.*, 2, 23, 138). (Véase Us. 19, 521, 523.) Epicuro mismo, paradigma de hombre sabio, no se casó. Podemos añadir que el contexto del pasaje de DL está claramente corrupto; la segunda mitad de la oración que comentamos, que hace algunas observaciones acerca de la embriaguez basadas en el *Simposio* de Epicuro, tiene muy poco sentido. Por todas estas razones, los estudiosos, desde Casaubon y Gassendi, han opinado que el texto debía corregirse; la conjetura de Casaubon, cambiando *kai* mēn *kai* por *kai* mēdé, transforma la frase inicial en «Y el sabio no se casará …]». (Usener, Bailey y Diano mantienen la lectura de los manuscritos, mientras que Hicks acepta la corrección.) Hay una amplia y excelente discusión del problema en Chilton (1960), que argumenta convincentemente a favor de la corrección. Hemos de reconocer ciertamente que el sentido del pasaje ha de ser el recogido en la corrección, tanto si aceptamos como si no esta propuesta concreta. Brown (1987), págs. 119-120, se abstiene de optar por una solución y, a mi juicio, subestima la evidencia de corrupción textual en el conjunto del pasaje.

27. Véase, por ejemplo, Diógenes de Enoanda, frags. III-IV Chilton (1971): «Pues también ellos son nuestros, aunque todavía no hayan nacido».

28. Mi traducción de este pasaje es similar a la de Arrighetti (1960). Una explicación diferente de la frase aparece en Konstan (1973). Sobre el término syntonos y lo que entraña, véase el capítulo 8. Filodemo usa la palabra para referirse al tipo de cólera que el epicúreo ha de evitar.

29. Para las varias fuentes de este fragmento, véase Us. 512 y, entre ellas, especialmente Ateneo, XII, pág. 547a; la frase completa parece haber sido: «Escupo en lo kalón y en aquellos que lo admiran de manera vana, esto es, cuando no produce placer alguno». Para otros testimonios relativos a la concepción epicúrea de la poesía, véanse Classen (1968) y Segal (1990), con nuevas referencias secundarias.

30. Sobre este pasaje, y en general sobre la actitud de Lucrecio ante la función didáctica de la poesía, véanse Clay (1976, 1983a), Classen (1968) y Brown (1987), págs. 127-143.

31. Aquí, al igual que en el capítulo 6, traduzco tanto *mens* como *animus* por «mente» (en el original inglés, *mind* [*N. del t.*]), pero incluyo la palabra latina en el caso de *mens* para evitar la ambigüedad.

32. Las Musas. (*N. del t.*)

33. De las Piérides o Musas. (*N. del t.*)

34. Aquí, y en lo que sigue, utilizo —con leves retoques— la traducción castellana del abate Marchema revisada por Menéndez y Pelayo. (*N. del t.*)

35. La poesía de Filodemo no está tan estrechamente ligada a su epicureísmo como la de Lucrecio: véase Segal (1990).

36. Sobre este punto he utilizado con provecho un trabajo inédito de A. Lowell Bowditch.

37. Obsérvese que, una vez supera uno la fase inicial, los argumentos epicúreos mismos dejan de ser poco apetecibles y se convierten en auténtico néctar (III, 11); véase al respecto Graver (1990).

38. Sobre el retrato de Memmio y la actitud de Lucrecio como portavoz poético de aquél, véanse Clay (1983a) y Classen (1968). Brown (1987), págs. 122 y sig., sostiene convincentemente que toda la disquisición sobre el amor está escrita desde una óptica masculina, pero resulta menos convincente cuando afirma que las «necesidades sexuales y emocionales» de las mujeres no son tenidas en cuenta: su propia exposición posterior de los pasajes sobre el placer recíproco del matrimonio se contradicen con esto. Para más referencias sobre los debates acerca de las actitudes y prácticas sexuales romanas, véase Brown, pág. 123, n. 64.

39. Ningún obstáculo impide considerar a Nikidion una discípula romana. La educación y posición social de una mujer romana de la extracción social adecuada era algo más favorable para la educación filosófica que la posición de las mujeres en Atenas, donde no era frecuente que las esposas de los ciudadanos hubieran estudiado filosofía; véase De Sainte Croix (1981), págs. 108-110, y Pomeroy (1975). Sobre las propuestas romanas para la educación de la mujer, véase el capítulo 9. La disponibilidad del poema de Lucrecio habría asegurado el acceso a la filosofía epicúrea incluso a aquellos que no podían leer el griego. (En otros aspectos, en cambio, Lucrecio cuenta con una audiencia más elitista que Epicuro.) Sobre la relación de Lucrecio con su contexto romano, véase Fowler (1989).

40. La literatura sobre el proemio es abundante; por citar sólo dos ejemplos de análisis útil y clarificador, véanse Classen (1968) y Brown (1987), págs. 91 y sigs.

41. Clay (1983a).

42. Hardie (1986). Lucrecio ha acentuado aquí sin duda los aspectos positivos y atractivos de la vida animal y silencia la agresiva competencia por las hembras y otros aspectos violentos del apareamiento animal.

43. Hume (1739-1740), libro I, parte III, sec. XVI; libro II, parte I, sec. XII, parte II, sec. XII. Para varios ejemplos de la insistencia de Lucrecio en que *explananda* semejantes han de tener explicaciones semejantes, véanse *parí ratione*, IV, 191; *necesse consimili causa*, IV, 232; *simili ratione*, IV, 750-751.

44. Para un estudio ulterior de este material, véase el capítulo 7.

45. Sobre la imagen de la herida y su uso en el epigrama helenístico, véase Kenney (1970), con referencias.

46. Es más probable que se susciten si mantenemos aquí los versos 44-49 [suprimidos en algunas ediciones, como la de Oxford, por sugerencia de A. B. Poynton (*N. del t.*)], que contraponen la apacible vida de los dioses epicúreos, no afectados por la cólera; en el capítulo 7 argumento a favor del mantenimiento de los versos mencionados.

47. Sobre la unidad del libro IV, véase Brown (1987). Sobre la relatividad de las percepciones, Graver (1990).

48. Esta sección del poema está muy bien analizada en Bailey (1947).

49. El género de la persona objeto del sueño no se especifica: tiene únicamente «un rostro hermoso, fresco y agraciado» y está producida por *simulacra* procedentes «de cualquier cuerpo». Más adelante, se dice del objeto que es «un muchacho de miembros delicados» o una mujer (1053), si bien el resto del argumento se ocupa del amor a la mujer. Es digno de señalarse que Lucrecio piensa que el deseo humano ha de tener siempre un objeto concreto.

50. La palabra exacta es *cruentent*, que suele designar el derramamiento de sangre. Brown (1987) estudia a fondo el verso, sugiriendo que «Lucrecio ha ampliado audazmente el significado normal subordinando la connotación primaria de color a la de mancha o polución».

51. Compárese con Brown (1987), págs. 62 y sigs., que recalca el tono «clínico» del pasaje.

52. Véase el útil estudio de los variados modos de dirigirse al interlocutor en Clay (1983a).

53. Para la conexión, véase Brown (1987), págs. 76, 82 y sigs., quien señala correctamente que la pasión, para Lucrecio, no es como el comer o el beber reales, sino como el soñar que uno come o bebe: uno entra en contacto únicamente con *simulacro*.

54. Brown (1987), *ad loc*, señala que la neutralidad sexual de este pasaje deja abierta la posibilidad de que el efecto lo produzcan tanto hombres jóvenes sobre hombres como mujeres sobre hombres, y quizás incluso hombres sobre mujeres, dada la creencia en un semen femenino.

55. La palabra *amore* debe probablemente entenderse aquí en sentido débil, no como si entrañara ya la presencia del tipo concreto de amor que se basa en la falsa creencia, pues eso no es una condición necesaria de la excitación sexual. El resto del poema nos informa de que la excitación es perfectamente compatible con una relación verídica con el objeto. El problema de Lucrecio es que el lenguaje no le brinda ninguna palabra para designar la relación verídica. El pasaje significaría entonces «una persona a quien la mente del observador ve como deseable». Esto estaría en consonancia con el uso naturalista y reductivo, más adelante, de la imagen convencional de la «herida» (1049, 1053), en que los clichés de la poesía amorosa se usan como descripción naturalista. Véase Kenney (1970) para un excelente estudio de la estrategia de Lucrecio en este punto, y especialmente la pág. 254 sobre los versos 1049 y sigs.: «La imagen que la convención ha petrificado y, por así decir, desangrado se transforma así hasta iluminar en los términos más crudamente físicos la concepción física que Lucrecio tiene del amor y, en consecuencia, devaluar la concepción romántica actual». Sobre las imágenes de carácter militar véase también Fitzgerald (1984). Lo mismo ocurre con la imagen de los líquidos (véase la sección siguiente).

56. Así, es extraño que Kenney (1970) deba caracterizar el deseo descrito por Lucrecio en este pasaje como «un deseo, suscitado por un estímulo físico en que la mente no interviene en absoluto, de trasplantar semen de un cuerpo a otro» (255); esto es sin duda una extraña paráfrasis de *mens unde est saucia amore.* El mismo reduccionismo injustificado aparece en la por otro lado útil exposición citada en la nota 49. Fitzgerald (1984) y Betensky (1980) hacen también lecturas reduccionistas de estos versos.

57. Es útil comparar el juicio de Commager (1957), resumiendo su estudio de las desviaciones de Lucrecio respecto de la narración que hace Tucídides de la plaga [que azotó Atenas durante la guerra del Peloponeso (*N. del t.*)]: «Estos cambios revelan algo más que descuido, elaboración poética o la inevitable consecuencia de escribir en latín y no en griego. Hemos visto a Lucrecio describir dolencias físicas con lenguaje psicológico, tratar fenómenos clínicos como acciones emocionalmente motivadas, sustituir datos médicos por comentarios éticos y ampliar el ámbito de la plaga en abierto desafío a los hechos físicos. Dicho sucintamente, sus adiciones y alteraciones muestran una marcada tendencia a ver la plaga menos en términos físicos que en términos emocionales, morales y psicológicos». Este pasaje es objeto de comentario en Wormell (1960). Véase también Brown (1987), pág. 95.

58. Brown (1987), *ad loc.*, señala correctamente que *autem* no es invariablemente adversativa, aunque siempre marca un contraste de algún tipo. Sin embargo, no ofrece ningún argumento contra una interpretación adversativa o en favor de su propia traducción como «además» (*furthermore*).

59. Sobre estos versos, véase Kenney (1970), págs. 255-257, que hace la misma reflexión acerca de *illaec* y aduce ejemplos de los clichés poéticos en cuestión. Fitzgerald (1984) señala útilmente el contraste implícito entre *muta cupido* (1057) y la visión del mundo creada por el lenguaje poético. Betensky (1980) interpreta absurdamente estos versos como si contuvieran una condena de la Venus *natural*, así como la visión poética del amor: «Ésta es *nuestra* Venus […] desprovista de toda personalidad o divinidad, que no causa más que ruina y destrucción» (292). Sobre el retruécano entre *amor* y *umor* a lo largo del pasaje y el intento de derivar etimológicamente el uno del otro, véase Brown (1987), págs. 64-65.

60. Podría ser útil comparar con la imagen de Aristófanes en el *Simposio* de Platón.

61. Incluso los deseos fisiológicos son confusos: en 1105-1111, el deseo de ingerir al amado se combina confusamente con el deseo de penetrar en su cuerpo y perderse dentro de él. Esto, se apresura a señalar Lucrecio, es igualmente imposible.

62. Esta visión del objetivo del deseo tiene todavía defensores: véase Scruton (1986), quien escribe que la finalidad es «apuntar las palabras, caricias y miradas de uno, como si dijéramos, al corazón del otro y conocerlo desde dentro, como una criatura que es parte de uno mismo».

63. Véase especialmente «The Constraints of Desire: Erotic Magical Spells» en Winkler (1990). Winkler pasa revista a la historia, desde Hesíodo hasta el siglo II de la era cristiana, y especialmente en los conjuros mágicos populares conservados en los llamados Papiros Mágicos, de la idea de que el érōs es una enfermedad, una «victimización por fuerzas invasoras no deseadas», cuya cura consiste en encadenar y poseer su fuente. Muchos de los conjuros mágicos que este autor estudia emplean imágenes estrechamente relacionadas con la concepción lucreciana del sadismo erótico. (Un botón de muestra: «Si ella quiere dormir, azota sus partes bajas con un látigo de cuero lleno de espinas y empala sus sienes con estacas de madera».) Winkler resume con buen criterio: «El control ejercido por el agente es en cierto modo un control sobre su propia desesperación […] y le asigna un papel opuesto al de la víctima erótica que él "realmente" es». También sería de utilidad comparar la concepción del sexo en *El ser y la nada* de Sartre, donde el objetivo del amante es que el amado le entregue su libertad.

64. Véase el convincente estudio de este pasaje en Brown (1987), *ad loc.* Bailey (1947) traduce «dorada como la miel», por entender su etimología de manera diferente.

65. Véase el excelente tratamiento del tema en Kenney (1970), que hace hincapié en la tradición epigramática helenística y sugiere también que Lucrecio podría estar aludiendo a Catulo, que se sitúa en esa misma tradición. No deberíamos seguramente circunscribirnos al epigrama, pues gran parte de la tradición lírica, que tan importante debió de haber sido para los poetas neotéricos romanos se ha perdido. Véanse también Bailey (1947), *ad loc.*, Brown (1987), págs. 78-79, 127-143, 280-283, y la excelente traducción hecha por Humphries (1968), que encuentra equivalentes británicos adecuados para los clichés. Para un estudio exhaustivo de la poesía de la «divina» señora, véase Lieberg (1962). Para el uso del griego por los romanos cultos, véase Juvenal, 6, 187-196). Sobre la relación de este pasaje con Platón, *República*, 474D, véanse Godwin (1986) y Brown (1987), págs. 128-132, 280-283.

66. Estos puntos son moneda corriente en las críticas antiguas del amor: como dos ejemplos destacados al respecto, véanse dos discursos del *Fedro* de Platón. Brown (1987), págs. 77 y sigs., comenta a fondo la condena de la obsesión amorosa que aparece en el pasaje: lo esencial, argumenta, es «poner en evidencia la vaciedad de la relación materialista unilateral».

67. Para un examen ulterior, véase el capítulo 7, donde sostengo que este pasaje está escrito desde el punto de vista de los varones colectivamente. Véase también Brown (1987), *ad loc.*

68. Véase Brown (1987), *ad loe.*, para un excelente comentario. Este autor señala el fuerte contraste entre el nombre diminutivo (*labellis*), perteneciente al lenguaje del amor, y los violentos verbos. Sobre la ambigüedad del sujeto («ellos/ellas»), tanto aquí como en 1005 y sigs., véase el capítulo 7, n. 373, donde sostengo que probablemente se refiera colectivamente a los amantes varones, no a parejas de varón y mujer.

69. *Bello animo* entraña aquí carácter tanto como intelecto; véase también Brown (1987), pág. 305. *Bellus* pasa significativamente de su habitual referencia a designar la belleza física.

70. Sobre esta convención poética, véase Brown (1987), págs. 297 y sigs., con referencias, y especialmente Copley (1956).

71. Housman (1972), págs. 432-435.

72. «Maravillado estoy ante la agudeza del amante, quien, al captar un olorcillo que acompaña aquellas efusiones, inmediatamente adivina que su amante ha hecho el amor con algún otro.»

73. «Evidentemente, Lachmann, hombre piadosísimo, tuvo algunas experiencias desafortunadas en esa parte trasera de la vida.»

74. Housman (1972); su opinión es suscrita por Godwin (1986). Uno podría comparar con el fragmento 7W de Simónides sobre la mujer comadreja que pone enfermo al hombre que se le acerca. (Las comadrejas eran célebres por su flatulencia.) Para quejas más generales acerca del olor de las mujeres, véanse Alceo, 347, 4, Aristófanes, *Equ.*, 1284-1285, Juvenal, 6, 131-132. Algunas de estas referencias se las debo a Marv Lefkowitz.

75. Avancé esta interpretación de manera independiente cuando el presente capítulo se publicó como artículo en 1989. Estoy en deuda con Brown (1987), pág. 296, por indicarme que esta misma sugerencia la había adelantado, pero sin argumentarla, Brieger (1908), pág. 1625: «Kein Mediziner wird hier etwas anderes finden als “male olet ex mensibus”». Como caso paralelo, Brieger cita a Casanova, *Memorias*, II, 1.

76. Brown (1987), págs. 296-297.

77. Sobre la terminología teatral aquí empleada, véase Brown (1987), págs. 303-304.

78. Véase Brown (1987), pág. 80, sobre «el tema de la apoteosis romántica».

79. Véase Brown (1987), págs. 306-307: «La condena de la excesiva condescendencia hacia un mortal da paso ahora a la recomendación de practicar esa condescendencia tal como exige la condición humana […]; *humanus* es un adjetivo más cálido que *mortalis* (1189), lo cual refuerza el contraste».

80. Este argumento, tal como lo he interpretado, puede compararse provechosamente con los diversos argumentos de Nietzsche en muchas de sus obras acerca del modo como la religión inspira intolerancia hacia la humanidad corporal ordinaria, así como acerca del modo como la crítica de un polo de una oposición debería acabar por liberarnos por completo de nuestra adhesión a las polaridades mismas y de la visión del mundo que producen.

81. Bailey (1947), III, 1312. Compárese con Brown (1987), págs. 60 y sigs. y 307 y sigs., que subraya la interconexión orgánica entre el ataque al amor y éste y otros análisis biológicos/fisiológicos.

82. El disfrute de los animales queda desvirtuado por la traducción de Bailey, que vierte *retractat* (1200) por «acepta con reticencia» (III, 1313). Sin embargo, esto hace que no tenga sentido el adjetivo *laeta* que aparece inmediatamente antes. Su traducción ligeramente diferente en la versión de la página opuesta en el vol. I, «con reticente gozo», deja claro que Bailey tiene dificultades con el verso. Pero aquí, al igual que en el pasaje paralelo de 1270, donde el tema son los movimientos de placer de las mujeres durante el contacto sexual, Lucrecio describe el acto de la hembra de retirarse del pene a fin de recibir de nuevo su empuje. Tanto Fitzgerald (1984) como Godwin (1986) argumentan acertadamente que *re-tractare* ha de entenderse en un doble sentido: como «retirarse» y como «sentir de nuevo». Godwin señala que *Venus* se utiliza con el sentido de «pene» en Marcial, 3, 75, 6, y Juvenal, 2, 167. Brown avanza una opinión similar. Señala que *laeta* indica la igual ansia sexual de la hembra. Las referencias a la «trampa» del placer en 1207 [1206 en la edición de Oxford (*N. del t.*)] no invalidan la afirmación de Lucrecio de que el placer es real y mutuo. Como insistentemente dice Godwin, se entiende que no estamos hablando de un engaño, sino simplemente de «la posición estrechamente trabada de los animales durante el intercambio sexual». (Deberíamos señalar también, no obstante, que hay aquí una cierta confusión en el texto. El orden de los versos no es seguro y la transición de *quod facerent numquam*, *nisi mutua gaudia nossent* a *quare etiam atque etiam*, *ut dico*, *est communi' voluptas* es suave, pero se ve perturbada por la presencia del verso intermedio.)

83. Sobre el placer de la hembra en la relación sexual, véanse (para unos cuantos ejemplos característicos) Aristófanes, *Lisístrata*, 163; Aristóteles, *GA*, 727b9-10, 727b35-36, 739a29-35; Jenofonte, *Symp.*, 8, 21; Ovidio, *Ars amatoria*, 682-684; Plutarco, *Mor.*, 769EF; Luciano, *Erotes*, 27; Aquiles Tacio, 2, 37. Estos y otros pasajes sobre el mismo tema se examinan a fondo en Halperin (1986, 1990), Brown (1987), págs. 307-308. Véanse también Dover (1974), pág. 101, y Pomeroy (1975), págs. 146 y sigs. Algunos de estos pasajes (Jenofonte, Ovidio y Luciano, en particular) contrastan a este respecto las relaciones heterosexuales con las relaciones varón-varón, en las que se dice que el más joven no obtiene placer alguno. Sobre este punto, véase Dover (1978), especialmente págs. 52, 91-103. Quizás el interés de Lucrecio por el placer mutuo, unido a su evidente interés por el matrimonio y los hijos, ayude a explicar por qué el deseo homosexual masculino, tras una breve aparición en 1053, no se vuelve a mencionar en el resto del libro.

84. Véase también Brown (1987), págs. 87-91, 371-380, quien señala correctamente que las observaciones acerca de la promiscuidad en 1065-1066 constituyen un expediente temporal para quebrar el dominio de la obsesión, no la recomendación positiva final de Lucrecio. En dos ocasiones durante esa discusión, Lucrecio insiste en que un buen matrimonio o una relación a largo plazo exigen eliminar la *religión* del amor: no hemos de creer que cualquier concepción del afecto marital exija la intervención divina (*nec divina* [...] *numina*, 1233; *nec divinitus*, 1278). Puede parecer que hay un problema en reconciliar esas conclusiones y la sección del poema en la que se basan con las posteriores observaciones de Lucrecio acerca del sexo y la fertilidad. Pues Lucrecio insta a los amantes casados a adoptar las posiciones y ejecutar los movimientos más favorables para la concepción y les dice a las esposas que no manifiesten su placer (*laeta*, 1270) con sacudidas rápidas que tendrán efectos contraceptivos, presumiblemente al hacer que el varón eyacule fuera del cuerpo de la mujer. Dichos movimientos, dice, son los elegidos por las prostitutas tanto con fines contraceptivos como porque piensan que los hombres encuentran esa gimnasia atractiva; «nuestras esposas», en cambio, no tienen necesidad de ello. Estas observaciones podrían considerarse un indicio de que existe una tensión entre los fines perseguidos en el matrimonio y que el placer mutuo ha de supeditarse a la reproducción. Ello sería, a mi juicio, un error. Es obvio que Lucrecio no piensa que esos movimientos sean necesarios para el placer femenino, pues nos muestra el placer que se da en el contacto sexual reproductivo entre los animales. Lo único que dice es que las prostitutas piensan que esos movimientos aumentan el placer *masculino;* pero el objetivo primario es la contracepción y ésa es a todas luces la razón de que intenten dar placer de esa forma determinada. Sería poco plausible sugerir que el placer mutuo exige el *coitus interruptus* o incluso se ve aumentado por él. Brown (1987), págs. 361-362, cita el dato del *coitus interruptus* y otras prácticas contraceptivas conexas de la Antigüedad, aunque lee sin embargo —creo que sin argumentarlo suficientemente— el pasaje como si supeditara otros fines sexuales a la reproducción. En relación con las conocidas prácticas gimnásticas de las antiguas prostitutas, véanse las referencias a datos visuales en Winkler (1990) y Halperin (1990); uno puede tener sus dudas de que ninguna mujer, en las rebuscadas posiciones a menudo representadas en las pinturas sobre vasos, pudiera experimentar placer alguno más allá del que da el simple logro atlético.

85. Véase Brown (1987), págs. 64-65, 378-379.

86. Aquí la romanidad de Lucrecio se deja sentir con más fuerza que en ningún otro lugar del poema. Está claramente pensando en los ideales romanos del matrimonio y ni siquiera intenta discutir el matrimonio tal como debió de conocerlo Epicuro. Sobre esto, véase Classen (1968), pág. 342; y, sobre los elementos positivos en el tratamiento del matrimonio, véanse Betensky (1980) y Brown (1987), págs. 87-91.

87. En el original figura aquí, por error, el número X. (*N. del t.*)

88. Para algunas observaciones a este respecto, véase Cawell (1969, 1979).

89. *SV*, 47; véase el capítulo 4, pág. 159.

1. «La divinidad ha de vivir dentro de sí misma: / Pasiones de lluvia o mal humor al caer la nieve; / Aflicción en la soledad o irreprimible / Exaltación cuando el bosque florece; tormentosas / Emociones sobre los caminos mojados en las noches de otoño; / Todos los placeres y dolores, recordando / El ramo del verano y la rama del invierno. / Éstas son las medidas destinadas a su alma. (*N. del t.*)

2. En el original figura, por error, el número 132. (*N. del t.*)

3. En general, traduzco *animus* por «mente»; en algunos casos se traduce también así *mens*, pero con el término latino entre paréntesis.

4. Una vez más, como en el capítulo 5, me centraré en la manera en que el poema se dirige a su interlocutor masculino; pero no ignoraré las consecuencias para la terapia de Nikidion. Las diferencias de género no parecen desempeñar ningún papel en el diagnóstico epicúreo del miedo a la muerte.

5. Segal (1990) no tiene en cuenta este hecho; argumenta que la vívida descripción que hace Lucrecio de las angustias y los sufrimientos de la muerte obedece a su trasfondo y sus fines poéticos y mantiene una tensa relación con su misión filosófica. Creo que el vívido uso del lenguaje de Lucrecio está claramente en armonía con las prácticas epicúreas de argumentación terapéutica.

6. Este material relativo al inconsciente sólo aparece en Lucrecio; pero hay motivos para suponer que el reconocimiento de las creencias y los deseos inconscientes corresponde también a Epicuro (véase el cap. 4); la presencia de un material similar en el *Axíoco* (véase más adelante) lo confirma.

7. Sobre el *Axíoco* y su autoría, véanse Furley (1986) y la edición de Hershbell (1981).

8. Véase, por ejemplo, Shibles (1974).

9. La traducción no puede hacer justicia a la impactante aliteración del original: *viva videns vivo sepeliri viscera busto.*

10. Sobre la experiencia y la experiencia posible, véase la favorable y lúcida reconstrucción del argumento de Epicuro en Rosenbaum (1986). Epicuro parece a veces formular la premisa 1 en términos de experiencias actuales (por ejemplo: *KD*, 2; quizá *Men.*, 124); pero la famosa formulación de *Men.*, 125 «Cuando nosotros estamos, la muerte no está y, cuando la muerte se presenta, entonces nosotros no estamos» constituye, según parece, la afirmación más enérgica de que el sujeto no se encuentra allí, ni siquiera como sujeto de una posible aísthēsis; y podríamos interpretar *Men.*, 124: «La muerte es la privación de la aísthēsis» también como una variante de esa afirmación más fuerte. El argumento de Lucrecio se concentra en el establecimiento de la afirmación más enérgica: no es sólo la percepción real lo que extingue la muerte, sino la posibilidad misma de que ese sujeto pueda, en cualquier circunstancia, existir de nuevo como sujeto de experiencia numéricamente idéntico con el sujeto anterior (especialmente, III, 845-869). El argumento de Epicuro, para que sea plausible, exige poner el acento en esa afirmación más fuerte: porque si se entiende que insiste en que nada es bueno ni malo para quien no tiene realmente experiencia de ello, su afirmación quedaría expuesta a la crítica con abundantes y obvios contraejemplos del tipo de los aportados por Nagel (véase más adelante). Véase también J. Bollack (1975).

11. *Men.*, 125: «Lo que no turba con su presencia en vano hace sufrir con su espera». Está perfectamente claro que el centro de atención de Epicuro es el estado de quien ya ha muerto, no el proceso de morir. Sobre este punto, véase Rosenbaum (1986, 1987); todos los intérpretes principales están de acuerdo al respecto. Epicuro no parece haber pensado que una dolorosa agonía fuera tampoco un objeto digno de temor: su notable carta desde el lecho de muerte, en la que declara ese día «el día más feliz de mi vida», a pesar del intenso dolor causado por cálculos renales y disentería, muestra cuáles serían sus argumentos al respecto. Asegura que el feliz recuerdo de la conversación con sus amigos es más que suficiente para neutralizar el sufrimiento corporal (DL, 10, 22, citado en el cap. 4). Sobre la agonía, véase también Segal (1990), quien concluye que la agonía es dolorosa únicamente para las personas no instruidas.

12. Para la contradicción subyacente en esa idea, considérese especialmente *vivus* [...] *in morte* (879-880), *in vera morte* [...] *vivus* (885-886), *stansque iacentem* (887).

13. Este argumento se propone en 832-842, 852-861, 972-977 y también en el *Axíoco*, 365D-E, sobre el cual véase Furley (1986), pág. 78. Tal como señala correctamente Furley, la referencia a nuestra falta de interés por las Guerras Púnicas no es, como algunos han creído, una afirmación acerca de nuestros sentimientos actuales acerca de acontecimientos pasados o futuros. Su sentido, por el contrario, es insistir en que ha de haber un sujeto en escena en el momento en que un acontecimiento tiene lugar para que ese acontecimiento sea bueno o malo para él o ella. (Furley [1986], págs. 76-78; por el contrario, Kenney [1971], pág. 193.) Para una reciente reconsideración del argumento de la simetría y un análisis a fondo de los textos pertinentes, véase Mitsis (1988b) y los comentarios de Striker (1988). Mitsis señala, correctamente, que en 972-977 se hace referencia a la racionalidad de nuestras actitudes actuales ante la muerte de un modo diferente al de los pasajes anteriores; y, sin embargo, esto no menoscaba la exposición del argumento por Furley, puesto que, tal como demuestra nuestro análisis del argumento central, la conclusión acerca de la no existencia del sujeto es la base en que se apoya Epicuro para extraer la ulterior conclusión de que nuestros temores actuales son irracionales.

14. Entre las discusiones filosóficas centradas en la interpretación de las opiniones de Epicuro figuran las de Furley (1986), Long y Sedley (1987), Miller (1976), Mitsis (1988b), Rosenbaum (1986, 1987), Sorabji (1983), págs. 176 y sigs., y Striker (1988). Entre los artículos filosóficos más generales que examinan lo esencial de las doctrinas de Epicuro o de Lucrecio cabe citar Green (1982), Luper-Foy (1987), Nagel (1979), Silverstein (1980), Sumner (1976) y Williams (1973). Para discusiones filosóficas relacionadas con este debate pero no directamente con Epicuro, véanse Brueckner y Fischer (1986), Feinberg (1977), Murphy (1976), Partridge (1981), Pitcher (1984), A. Rorty (1983) y Yourgrau (1987). La mayoría de los artículos que estudian a Epicuro rechazan sus conclusiones de diversos modos; Rosenbaum, en cambio, ofrece una elocuente e ingeniosamente argumentada defensa.

15. Nagel (1979), pág. 5. En este punto del argumento, Nagel (1979) ataca sólo la fijación en la experiencia real, pero más adelante insiste en que la experiencia posible no es tampoco el objeto adecuado en que fijarse.

16. Nagel (1979), págs. 5-7.

17. Véase la crítica de Furley (1986), pág. 88. Me siento particularmente incómoda cuando Nagel (1979), pág. 10, habla de «bienes posibles indefinidamente ampliables» y niega que la experiencia propia de una persona acerca de su vida contenga cualquier idea de «límite natural».

18. Véase Nagel (1979), pág. 8, n. 3: «Sospecho que se omite algo esencial en la explicación de por qué es mala la muerte mediante un análisis que la trate como privación de posibilidades».

19. Véase de nuevo la n. 3 citada en la nota anterior: «Concluyo que el análisis en términos de posibilidades negadas deja fuera algún aspecto relativo a la *perspectiva* futura de una inexistencia permanente».

20. Otro problema que presenta el argumento de Nagel como crítica de Lucrecio es que se apoya, para su crítica, en intuiciones ordinarias. Epicuro no dudaría en admitir que las intuiciones tengan el contenido que Nagel describe; pero insistiría en que podemos demostrar que esas intuiciones se han corrompido, debido a creencias falsas socialmente transmitidas. Véanse Rosenbaum (1986), Silverstein (1980) y mi examen del tema en el capítulo 4.

21. Williams (1973), págs. 85-87.

22. Williams (1973), pág. 88, describe su argumento como «más utilitarista» que el de Nagel y dice que «existen poderosas razones para adoptar también el tipo de consideración que él hace». Williams cree que su argumento es más fuerte que el de Nagel en el sentido de que tendrá probabilidades de convencer a una persona utilitarista, mientras que el de Nagel, no. Pero para nosotros, puesto que hemos insistido desde el principio de este libro en que los deseos y las preferencias acríticos no son guías seguras para determinar el valor ético, un argumento que se base sólo en ellos es en realidad más débil.

23. En Striker (1988) se encuentra una afirmación particularmente clara al respecto; para consideraciones afines, véanse Brueckner y Fischer (1986) y Sumner (1976).

24. Furley (1986).

25. Furley (1986), págs. 89-90. Una línea de pensamiento parecida sigue Murphy (1976), cuyo estudio, sin embargo, tiene el inconveniente de su explícita y no argumentada suposición de que el elemento central en la racionalidad humana es el interés por uno mismo (pág. 191). Pitcher (1984) presenta de manera diferente el modo en que la muerte puede proyectar una «sombra retrospectiva» sobre la vida. La cuestión conexa de si uno puede tener intereses que vayan más allá de la propia muerte y puedan, por consiguiente, quedar frustrados por acontecimientos que ocurran después de la muerte de uno es objeto de un tratamiento perspicaz e ingenioso en Feinberg (1977); véase también el examen crítico de la posición de Feinberg en Partridge (1981).

26. Sobre este punto, véase también Sorabji (1983), quien sostiene que nuestras preferencias asimétricas y nuestro sentido de que la vida tiene un movimiento unidireccional son «profundamente humanos» y no son suficientemente criticados por el argumento epicúreo.

27. Stephen Rosenbaum me ha sugerido en su correspondencia que quizás Epicuro pueda responder diciendo que todo lo que necesitamos para que nuestros proyectos presentes no sean vanos es que se basen en creencias razonables acerca del futuro. Hago observar que Epicuro no recurrió a esta respuesta; y creo que tenía razón en no hacerlo. Más allá de la enorme dificultad de decir qué es una creencia razonable en este mundo de accidentes, la respuesta no parece suficiente para la dificultad. Una persona joven que muere en un accidente estaba haciendo planes para el futuro de conformidad con creencias tan razonables como las del que más; y sin embargo es en este tipo de casos donde sentimos más agudamente la vanidad y esterilidad de las actividades preparatorias de la persona fallecida. Sobre el hacer cosas valiosas, véase Striker (1988).

28. Silverstein (1980) dice, en su interesante argumentación, que debemos mirar nuestras vidas dentro de un marco cuatridimensional, tratando el tiempo tal como tratamos ahora el espacio y concluyendo que acontecimientos temporalmente distantes pueden ser decisivos para determinar la bondad de la vida del sujeto en su conjunto tanto como los espacialmente distantes, en la medida en que afectan al conjunto de su forma. Silverstein concluye: «En resumen, es la capacidad cuatridimensional de entender la vida en términos de duración, de ver la propia vida como un todo temporal y hacer comparaciones valorativas entre ella y posibles todos vitales alternativos, lo que en definitiva cuenta para el hecho de que enunciados de la forma "la muerte de A es un mal para A" se entiendan comúnmente como no sólo inteligibles, sino también verdaderos» (424). El argumento de Silverstein se estudia después en Yourgrau (1987).

El argumento que aquí se da, basado como está en la actividad de «vivir una vida» interpretada de forma que incluye algún tipo de planificación, esperanza y deseo de cara al futuro, podría parecer que tiene la consecuencia de que las muertes de los niños muy pequeños no son malas para el sujeto (aunque, por supuesto, pueden aún ser malas de alguna otra manera, o malas para el sujeto por alguna otra razón). Esta consecuencia es, de hecho, frecuentemente aceptada en la literatura sobre ética médica, que distingue la interrupción de la vida de una persona respecto de otras muertes, tanto al principio como al final de la vida. Véanse el excelente estudio de estos argumentos en Brock (1993) y el examen de la demencia senil en Brock (1986). A mí, sin embargo, no me satisface esta consecuencia en lo que respecta a los niños pequeños, pues pienso que la presencia de capacidades humanas básicas, de una organización funcional tal que, con apoyo suficiente, daría lugar con el tiempo a muchos tipos de planificación y actuación humana, hace ya de la muerte la interrupción de una vida que se está proyectando hacia el futuro; el caso de los ancianos que han perdido esas capacidades no es simétrico.

29. Véase también Furley (1986), pág. 81.

30. Véanse Furley (1986), pág. 81, Diano (1974) y Mitsis (1988b). Furley hace una buena exposición de las tensiones internas del epicureísmo sobre este punto, aportando pruebas de que Epicuro admite que un cierto tipo de preocupación por el futuro afecte al estado presente del agente. En particular, parece que una condición necesaria de la completa felicidad epicúrea es la expectativa segura de verse libre de sufrimiento en el futuro (por ej.: *SV*, 33; Plutarco, *Non ponse*, 1089D). Sobre las enérgeia*i* aristotélicas, comparadas por Furley y Diano con los placeres completos epicúreos, véase también Nussbaum (1986a), cap. 11, donde sostengo que en opinión de Aristóteles las enérgeiai pueden ser obstaculizadas, pero no interrumpidas a medio camino por accidentes fuera de nuestro control. Por ejemplo, la miopía puede hacer que una persona vea menos bien cada vez que ve, aun cuando, en el sentido aristotélico, el acto de ver es completo en cada instante y no requiere una secuencia temporal. Más adelante daré razones para ver en algunas actividades que Aristóteles llamaba enérgeiai —por ejemplo, el trabajo intelectual— una secuencia temporal de fases diferentes.

31. Obsérvese una vez más la aliteración: *vivida vis animi percivit.*

32. En relación con los cuales véase Schrijvers (1970).

33. Para el examen de algunos argumentos muy similares en el *Gorgias* y la *República* de Platón, véase Nussbaum (1986a), cap. 5.

34. Véase también III, 936-937, donde la misma imagen de verter un líquido en una vasija llena de agujeros es utilizada por la naturaleza en persona.

35. Santayana (1910), pág. 56.

36. Williams (1973).

37. Los dioses tienen nacimiento y, por tanto, son inmortales sólo en un sentido; pero en muchos casos su infancia no es un tema importante dentro del mito y se los imagina como permanentemente adultos.

38. Esto variará, sin embargo, con la cantidad y el tipo de dolor que admitamos en ellos. El sufrimiento de Prometeo es, en cierto modo, peor porque es eterno.

39. Stevens (1954).

40. «No hay ningún embrujo de profecía, / Ninguna vieja quimera de la tumba, / Ni dorado subterráneo, ni isla / Melodiosa, donde los espíritus obtuvieran morada, / Ni sur visionario ni nublada palma, / Allá sobre la celestial colina, que haya durado / Como dura la verdura de abril; o que vaya a durar / Como su recuerdo del despertar de los pájaros / O su deseo de junio y de la tarde, caído / Al consumirse las alas de la golondrina.» (*N. del t.*)

41. «La muerte es la madre de la belleza; por eso de ella / Sola vendrá el cumplimiento de nuestros sueños / Y deseos.» (*N. del t.*)

42. «Vivimos en un viejo caos del sol, / O vieja dependencia de día y noche, / O isla soledad, sin patrocinio, libres, / De esa agua inmensa, sin escapatoria. / Los venados se pasean sobre nuestros montes y la codorniz / Lanza en torno nuestro sus gritos espontáneos; / Dulces bayas maduran en la floresta; / Y en la soledad del cielo, / Al atardecer, ocasionales bandadas de palomas forman / Ambiguas ondulaciones mientras se sumergen / En la profundidad de las tinieblas, tendidas las alas.» (*N. del t.*)

43. Este argumento complementario tendría consecuencias para la cuestión de la muerte prematura. Porque tendríamos que pensar que la vida humana no es sólo un lugar de muerte, sino también un lugar de accidente. En la vida real no hay nada que pueda llamarse la «duración normal de la vida», salvo como artificio estadístico. Las muertes prematuras y accidentales son un hecho corriente en la vida humana. No podernos estar seguros, sin una gran dosis de reflexión, de hasta qué punto este hecho afecta a la constitución de los valores mortales. Supongamos que todas las vidas fueran de la misma duración y terminaran de forma previsible, sin caprichos de la naturaleza ni desigualdades. Ésta parece una buena situación; y de hecho es una que tratamos de provocar de múltiples maneras. Pero hemos de mirar las cosas más profundamente antes de aceptar esa conclusión, preguntándonos qué sería la vida humana si realmente la naturaleza estuviera hasta tal punto bajo nuestro control.

44. Ésta es la tesis central de Amélie Rorty (1983); se han hecho muchos estudios sobre el miedo animal, que llevan a la misma conclusión: véanse Lazarus (1991), Oatley (1992) y De Sousa (1987).

45. *Simposio*, 206C-212A, sobre lo cual véase Kosman (1976).

46. No quiero negar, por supuesto, que el poema expresa también de manera muy penetrante un interés por la trascendencia platónica; no está del todo claro cómo se relacionan sus concepciones de la inmortalidad.

47. «Vive, despierta (es la Muerte quien está muerta, no él; / No llores por Adonais). Tú, joven Aurora, / Convierte todo tu rocío en esplendor, pues de ti / El espíritu por el que te lamentas no se ha ido.» (*N. del t.*)

48. «... conocerán bien la celestial camaradería / De hombres que perecen y de una mañana de verano.» (*N. del t.*)

49. Véase el penetrante estudio de estos pasajes y de la actitud cambiante del poeta portavoz en Segal (1989), quien encuentra aquí una profunda tensión entre Lucrecio el poeta y Lucrecio el filósofo epicúreo. Aunque el estudio de Segal me parece excelente y veo en él una base valiosísima para seguir ahondando en estas cuestiones, me inclino más que él a encontrar la tensión en el propio epicureísmo, como tensión entre su aspiración a darnos una vida natural y su aspiración a darnos una vida divina. Véase también Segal (1990).

1. «I. Si de la tierra vinimos, era una tierra / Que nos parió como una parte de todas las cosas / Que ella alimenta, y que era más lasciva de lo que es ahora. / Nuestra naturaleza es la suya. De ahí viene, / Pues por nuestro natural envejecemos, y la tierra envejece / Igual. Imitamos la muerte de la madre, / Ella pasea en otoño, más ancha que el viento / Se exalta por nosotros y más fría que el hielo / Se clava en nuestros espíritus al acabar el verano, / Y sobre el desnudo espacio de nuestros cielos / Ve un cielo más desnudo que no se curva. // II. El cuerpo avanza desnudo bajo el sol / Y, de ternura o de pena, el sol / Lo conforta, de forma que otros cuerpos vienen, / Copiando nuestra fantasía y nuestro ingenio, / Y versados en versátil movimiento, tocan y suenan / Para hacer al cuerpo codicioso en el deseo / De cuerdas aún más finas, más implacables. / Sea. Pero la espaciosidad y la luz / En que el cuerpo deambula y se engaña / Baja de ese fatal y desnudo cielo, / Y el espíritu se aflige al verlo.» (*N. del t.*)

2. Esta cita es una paráfrasis aproximada en la que se ha omitido parte del texto. Los pasajes segundo y tercero se han citado en los capítulos 6 y 5, respectivamente. El último se reproduce en su totalidad más adelante en este mismo capítulo.

3. Véase Annas (1992).

4. Algunos traductores traducen el latín *gratia* el griego cháris, en estos contextos, por «favor»; pero este término no logra producir la simetría con cólera: ambos términos designan emociones basadas en las creencias acerca de la importancia de las cosas externas.

5. Para el vocabulario griego y latino sobre la cólera, véanse las taxonomías presentadas en *SVF*, III, 397-398 y en Cic., *DT*, 4 (las secciones pertinentes aparecen extractadas en *SVF*). El gran número de palabras referentes a la cólera parece indicar un profundo interés por esta pasión tanto en el mundo griego como en el romano; para los distintos tipos de miedo o de amor no se da una taxonomía tan elaborada.

6. Para la cólera como una forma de epithymía (es decir, deseo de un bien futuro), véase *SVF*, III, 397.

7. Para un valioso análisis y observaciones conexas acerca de la tradición cristiana, véase Murphy y Hampton (1988). Dichos autores están de acuerdo con este análisis en cuanto a mantener la conexión conceptual entre cólera y malos deseos (y están de acuerdo con las tradiciones helenísticas de que la pregunta correcta habría de ser si es correcto o no encolerizarse). Subrayan que el papel del perdón en la tradición cristiana es precisamente el de superar el resentimiento colérico y los malos deseos que lleva aparejados, no el de levantar una barrera entre la cólera y los malos deseos.

8. Sobre el medio romano de Lucrecio y el epicureísmo romano en general, véanse Bailey (1947), pág. I, 5 y sigs., y Grimal (1963).

9. Filodemo escribió también en Nápoles, en un contexto de influencia romana, aunque sin duda su círculo era bastante diferente de los de Lucrecio y Séneca en Roma. Para una exposición completa de los diversos tratamientos helenísticos de la cólera, véase Fillion-Lahille (1984).

10. Los demás héroes de Salustio son también militares: Yugurta, Mario; véase Syme (1964). La empresa de Salustio en su *Catilina* es reivindicar su propia carrera alineándose con una rigurosa forma de juicio moral tradicional: véase Syme. Este objetivo hace de él una buena fuente para los valores tradicionales. Los valores griegos no son totalmente diferentes; allí también, al margen de los filósofos, se hace gran hincapié en una norma de ciudadano como soldado resuelto: véase Winkler (1990). Pero la insistencia en la vida ociosa de los nobles atenienses que encontramos tanto en los escritores filosóficos como en los no filosóficos indica al menos una diferencia de acento. El ocio no es inactividad; pero es incompatible con la campaña permanente, que es un estado natural para un héroe romano. Y Lucrecio identifica abiertamente el valor pacífico de la filosofía con sus orígenes griegos; está interesado (como Séneca más tarde) en mostrar que la adhesión a la filosofía puede hacerse compatible con aquellos aspectos más profundos de las creencias de un lector romano, aun cuando exija modificar muchas de ellas. Véanse Classe (1968) y Grimal (1963).

11. Véase también Murphy y Hampton (1988), especialmente «Forgiveness and Resentment», de Murphy.

12. Véase Musonio Rufo, «¿Acaso también las mujeres deberían hacer filosofía?», Hense (comp.) (1905); véase al respecto el capítulo 9.

13. Como veremos, es ésta la actitud que recomienda Séneca en general para todo aquel que ha de aplicar castigos.

14. Sobre las acciones voluntarias del niño en un proceso de educación moral, véase el estudio de las opiniones de Aristóteles en Sherman (1989).

15. Los abusos contra los niños son reconocidos por Aristóteles como causa de deformidad moral en *EN*, VII, 5; véase Price (1989).

16. Véase la extensa exposición de estas cuestiones en Mitsis (1988a). Un problema especialmente engorroso es de naturaleza textual: la afirmación de que toda amistad es «por sí misma aretē» ha sido considerada corrupta por algunos editores, que la han modificado en «por sí misma digna de elección [hairetē]». Mitsis defiende la enmienda y le da cierta importancia al pasaje. A mí me parece que no es tan claro que esté corrompido tal como está y que, en cualquier caso, ninguna conjetura por el estilo puede aportar gran cosa a la solución de una cuestión de esta magnitud. (Además, la idea de «por sí misma» es más usual expresarla con héneka con genitivo: dià suele ser causal.) Véase mi discusión del pasaje en Nussbaum (1991a), donde sostengo que, si bien el texto por sí mismo no permite zanjar la cuestión, el testimonio del *De finibus* de Cicerón añade fuerza a la interpretación de Mitsis. Esta hipótesis queda reforzada si pensamos en el placer epicúreo como actividad natural sin impedimentos: pues entonces las interacciones de philía pueden contar, por sí mismas, como constitutivas del fin.

17. Véase Bailey (1947), *ad loc.*, donde critica su anterior decisión (Bailey [1900]) de omitir los versos del libro I. Véase también el capítulo 5.

18. Para unas discusiones de carácter enteramente diferente pero muy representativas, véanse Long y Sedley (1987) y Rist (1972), este último con un examen detallado de las opiniones de otros autores. El texto fundamental del *De natura deorum* de Cicerón es objeto de un buen análisis por Pease (1955).

19. Long y Sedley (1987), págs. 139-149. Esta opinión tiene, creo, problemas a pesar de su atractivo. Exige darle mucha importancia a un pasaje de Sexto Empírico, quien probablemente no debería verse como una autoridad demasiado digna de confianza en este asunto. Y su afirmación de que cada ser humano construye una imagen de la divinidad de conformidad con sus normas personales da a esta tesis un carácter mucho más subjetivista de lo que los datos permiten, pues Epicuro cree llanamente que puede criticar como falsas e inadecuadas muchas opiniones ampliamente difundidas acerca de la divinidad; y piensa también que el sorprendente consenso acerca de ciertos rasgos de la divinidad aporta alguna prueba de la validez de dichos rasgos.

20. Para *puer* como niño de uno u otro sexo, véanse 3, 447, y Bailey (1947), *ad loc.*

21. Esto no significa que un animal en particular no pueda ser consciente en una determinada situación de dolor o privación y sufrir la turbación consiguiente. Filodemo piensa que los animales tienen al menos formas análogas de algunas de nuestras emociones: véase *De dis*, 11, 19-20, 28-34; 13, 30-31, 34-35; 14, 7-8, 21-28, 29-30; sobre todo esto véase Sorabji (1993). Lo que parece faltarles es la conciencia de la voluntariedad de un daño, que es esencial para la cólera propiamente dicha, y la creencia de que el ofensor debe ser *castigado*.

22. Rist (1972), que atribuye a Epicuro una elaborada concepción positiva de la naturaleza y actividades de los dioses, muestra su decepción por el hecho de que Lucrecio no indique qué partes de los sueños mortales acepta y cuáles no: se inclina también a dar por buenos algunos de los datos aportados por Filodemo en el *De dis*, que muchos estudiosos consideran alejado de la posición original de Epicuro.

23. Aristóteles, *EN*, X, 1178b10-16. Opiniones similares aparecen en Jenófanes y, quizás, en Heráclito.

24. Aunque, a diferencia de los estoicos, Epicuro no hace del instinto de conservación el deseo básico del niño, reconoce dicho deseo al reconocer una clase de «deseos necesarios», entre ellos los referidos a las cosas necesarias para la vida.

25. Para una concepción similar, véase Mitsis (1988a).

26. Buenos estudios generales del tema pueden encontrarse en Godwin (1986) y Brown (1987). Brown demuestra de forma convincente que la violencia en la descripción que hace Lucrecio del mordisqueo erótico contrasta vivamente con otras referencias a dichos mordiscos en la poesía latina, donde suelen ser lúdicos y no dolorosos.

27. En el examen del placer mutuo, los abrazos de la mujer se describen en un lenguaje que contrasta implícitamente con los dolorosos abrazos arriba descritos. «El cuerpo de su amante contra su seno aprieta entre sus brazos, sus labios húmedos imprimen besos» (IV, 1193-1194) contrasta con «Aprietan con furor entre sus brazos el objeto primero que agarraron, hacen sufrir su cuerpo y sus dientes le clavan cuando besan sus labios» (1079-1081). El sujeto de este último pasaje es ambiguo: aunque normalmente se interpreta que son las parejas de amantes de diferente sexo, puede entenderse igualmente, e incluso mejor, en sentido distributivo, como referido a lo que cada amante varón hace para y con su compañera. Sujetos plurales similares, esta vez inequívocamente varones, aparecen en 1121 y sigs. y 1153 y sigs. En 1121 (inmediatamente después del pasaje sobre la relación sexual) las personas que sufren gran tribulación y dolor en el amor han de ser varones, únicos, en todo caso, a quienes se aconseja en el conjunto de la sección. Y dentro del propio pasaje de la relación sexual, dos pasajes, al menos, se leen mucho más fácilmente si se entiende que los sujetos son todos varones: 1086-1087 (donde los amantes desean apagar la llama de su deseo *dentro* del cuerpo de quien se lo ha causado) y 1107 (donde la relación sexual ha llegado al punto de «sembrar en el surco de la mujer»). Los amantes mencionados en 1077 (*amantum*) y 1101 (*amantis*) podrían muy bien ser también todos ellos varones. La única dificultad potencial está en *membris collatis* (1105), que suele entenderse como que las parejas de amantes de diferente sexo se *envuelven el uno al otro* con sus miembros: pero parece perfectamente posible entenderlo en el sentido de que cada uno de los amantes varones en cuestión envuelve con sus miembros a su compañera. Considérese también que en 1192 y sigs. el poeta habla como si la cuestión del deseo erótico femenino no se hubiera planteado todavía: eso sería realmente muy raro si los ávidos personajes de la sección anterior incluyeran mujeres. Véase también Brown (1987), quien subraya fuertemente el hecho de que el pasaje está escrito desde el punto de vista masculino.

28. Véase Segal (1990).

29. Sobre la actitud del poema ante la guerra, véase Segal (1986b, 1990).

30. Segal (1986b) aporta un excelente estudio del uso de «sangre» y otras palabras afines en el poema.

31. Para esta traducción, véase también Costa (1984). Bailey (1947) interpreta erróneamente *in altum* como si significara «hasta un punto elevado», lo que escamotea el sentido de riesgo y precariedad que encierran esos versos y confunde los esquemas de la imaginería. Costa compara muy adecuadamente la referencia de Epicuro a la tempestad del alma en *Men.*, 128, con *belli miscebant fluctus* de 1289-1290.

32. Para algunas excelentes observaciones generales sobre dichas historias, véase Sihvola (1989).

33. Furley (1978); Konstan (1973); Segal (1990); véase también Long y Sedley (1987), págs. 125-139; para un análisis del debate entre primitivistas y progresistas, véase Blundell (1986) con bibliografía. Para un excelente tratamiento de este tipo de narrativa en general, con particular referencia a Hesíodo y al *Protágoras* de Platón, véase Sihvola (1989).

34. *Amicitiem iungere.* Mitsis (1988a) sostiene que *amicities* es completamente distinto de *amicitia* y tiene aquí el sentido de contrato más que el de una relación amistosa afectiva. Me parece que una distinción de este tipo no sobreviviría a un examen del uso que hace Lucrecio de las variantes en quinta declinación de los nombres de la primera; es una práctica bastante común en el poema y yo no encuentro distinciones sistemáticas de significado. Véase Bailey (1947), I, pág. 74. Por supuesto, hay aquí un sentido de relación contractual; pero viene dado por *iungere*, no por la palabra *amicitiem* sola.

35. *Miserier*. Nótese la defensa epicúrea de la piedad y la compasión, que los estoicos condenarán abiertamente.

36. Recientemente, por Mitsis (1988a).

37. Sobre el lenguaje, véase especialmente Konstan (1973). Para la manera como las leyes y las instituciones políticas frenan una agresividad cuya violencia cansaba a los seres humanos, véase 1145-1150: especialmente *defessi vi colere aevum* (1145), *pertaesum vi colere aevum* (1150). Para un buen enfoque general de la valoración ética de estas transiciones, véase Furley (1978).

38. Aunque continúo usando «mente» para traducir *animus*, emplearé aquí «alma» como el término más inclusivo, que comprende el pensamiento, el deseo y su base corporal. Epicuro no identifica totalmente los malos deseos con pensamientos; y parece significativo que, en estos pasajes, Lucrecio emplee palabras diversas, como *pectus* y *vas*, más que *animus*.

39. La palabra aquí empleada, *spurcitia*, es peyorativa incluso en el discurso ordinario, así como *amor* no lo es nunca: suele traducirse como «lascivia», u otro equivalente. Podríamos decir que Lucrecio, mediante su análisis del *amor* como enfermedad, se ha ganado el derecho a designarlo con ese nombre peyorativo.

40. *Ingratis*: véase VI, 15 (y también, al respecto, lo que sigue). En ambos pasajes, la palabra hace hincapié en la génesis externa de esas pasiones, que constriñen al verdadero yo. Véase III, 1069.

41. Para una relación de opiniones críticas, con referencias y citas amplias, véase Segal (1986b).

42. Véase el buen análisis de Costa (1984).

43. Esta línea de interpretación la sugiere también de pasada Segal (1986b). Véase *República*, IX, donde las iras y apetitos del alma se comparan a un león y a una bestia de varias cabezas.

44. Véase Segal (1990).

45. Véase Sykes Davies (1931-1932) sobre las imágenes de triunfo.

46. Séneca, *Ir*., 3, 36; véase al respecto el capítulo 11.

47. La eliminación del deseo codicioso elimina, sin embargo (tal como se había dicho ya en la *República* de Platón), la mayoría de los motivos que la gente tiene de hecho para actuar injustamente.

48. Es verdad que más adelante el poeta manifiesta cierta esperanza de que incluso las raíces de la cólera puedan ser arrancadas algún día por la filosofía. Pero la vaguedad de esta esperanza y su incapacidad para hacer frente a los problemas que el poema ha venido señalando reiteradamente hace que parezca más un deseo distante que una posibilidad real.

49. Otras muestras de poesía epicúrea eran menos filosóficas: los poemas de Filodemo tienen poco que ver con el rigor del argumento filosófico. Véase Kenney (1970).

50. Véanse, por ejemplo, Clay (1983a) y Segal (1990).

1. Aquí y en sucesivas citas de *PH*, utilizamos, con ligerísimas modificaciones ocasionales, la versión española de Antonio Gallego y Teresa Muñoz, Madrid, Gredos, 1993. (*N. del t.*)

2. Sobre el alcance del argumento escéptico ha habido un acalorado debate en los últimos años. Para dos puntos de vista opuestos, véanse Burnyeat (1980a, 1984) y Frede (1979, 1983). Burnyeat sostiene que el objeto del escéptico es la eliminación de toda creencia de la vida del discípulo; Frede arguye que sólo pretende eliminar unas creencias determinadas tanto por su contenido (son creencias sobre entidades teóricas y/o acerca de las naturalezas o esencias reales de las cosas) como por la manera en que se profesan (se profesan dogmáticamente, al modo de quien se apega a una posición filosófica). El escéptico de Frede tiene poco que decir acerca de la persona ordinaria no dedicada a la teoría, salvo en ámbitos tales como la ética y la religión, en los que, según Frede, la persona ordinaria profesa sus creencias dogmáticamente; el escéptico de Burnyeat desafía radicalmente el modo de vida de la persona ordinaria, pidiéndole que no adopte posición alguna sobre la manera como son las cosas. Para un intento de zanjar la discusión, véase Barnes (1982b). Burnyeat, en mi opinión, ha argumentado con éxito que el escéptico ataca cualquier compromiso del discípulo con la verdad de una afirmación y que la persona ordinaria está firmemente apegada a muchas concepciones sobre el modo como son las cosas, no sólo en ética y religión, sino también en otros muchos ámbitos.

3. Por otro lado, estoy de acuerdo con Burnyeat (1980a) en cuanto a la manera como se profesan las creencias ordinarias: la mayoría de la gente se aferra a sus creencias de una manera que provocará *Tapar* (tarachē) en cuanto surja un argumento contrario convincente. Y esto es todo lo que hace falta para convertir esas creencias en blanco del argumento escéptico. Glidden (1983), pág. 239, observa que en este sentido la afirmación de Sexto de que el escepticismo sigue y defiende la vida ordinaria es un tanto falaz: «El campesino no pone su cosecha de trigo a cubierto de la tormenta que se avecina simplemente por la fuerza de la costumbre, sino porque va a llover».

4. Sobre la vida de Sexto y lo poco que sabemos de él, véase House (1980); sobre la historia de la escuela, véase Sedley (1980, 1983a). Para el marco histórico correspondiente, véase De Lacy (1958) y Long (1981).

5. Véase Sedley (1983a), quien matiza esta observación señalando el interés del escepticismo tardío por el procedimiento y la estructura del argumento, un interés que es difícil de rastrear en las prácticas de Pirrón. Sobre Pirrón, véase también Flintoff (1980).

6. Véanse a este respecto, Sedley (1980), Striker (1980) y Burnyeat (en prensa b).

7. Esta forma de expresarse la escoge con toda intención Sexto para indicar que incluso sus afirmaciones filosóficas fundamentales no son aserciones dogmáticas, sino simples informes sobre el modo en que las cosas le impresionan.

8. En este punto estoy de acuerdo con Barnes (1982b); pero véase mi matización más adelante en «Jonathan Barnes ha conjeturado…». Obsérvese que en los modos y tropos, tal como nos los transmite Sexto, no aparece ninguna restricción temática, sino que los temas cubren muchos campos en los que puede esperarse que los discípulos tengan creencias.

9. Este ejemplo concreto, que parece referirse a la teoría epicúrea del bien, puede sugerir que el problema del discípulo surge únicamente porque acepta una teoría *filosófica* del bien. Pero muchos otros ejemplos, y el tenor general de la discusión de Sexto de los compromisos éticos, dejan claro que su interés no queda limitado de ese modo. Y podemos fácilmente imaginar otro tanto acerca de la creencia de que «el dolor es algo malo», creencia que toda la gente ordinaria comparte, tal como concederían los lectores de Sexto, independientemente de cuales sean sus convicciones filosóficas. Los epicúreos defendían su posición sobre el dolor señalando sus raíces en las creencias y comportamiento ordinarios. Véase Mitsis (1988a).

10. Este uso de «ordinario» es unilateral y un tanto tendencioso (véase la exposición que sigue y la nota 400); pero el escéptico replicaría que ello es así porque la persona ordinaria está llena de adhesiones dogmáticas que la empujan más allá del camino por donde pasa ordinariamente la vida. A pesar de este hecho, podemos, en especial a partir de nuestro trato con los animales y los niños, reconocer un sentido de cosa ordinaria y natural que corresponde a aquello de lo que habla el escéptico. Para un estudio de las expresiones que el escéptico emplea para describir su adhesión a la vida ordinaria, véase Barnes (1982).

11. Para el uso epicúreo de sýntonos, véase KD, 30, la definición de érōs en Us. 483 y los usos de Filodemo en Perì orgēs.

12. Para unos cuantos ejemplos representativos, véase Aristóteles, *Pol.*, 1337b40, 1370a12; *GA*, 787b12. El último pasaje reviste particular interés. Aristóteles explica que la aptitud de ciertos animales para el movimiento es causada por la syntonía que tiene lugar en sus músculos. Los jóvenes carecen aún de ella y los viejos ya la han perdido. Aristóteles añade entonces que la castración produce una pérdida general de syntonía en el animal y que eso explica los cambios vocálicos y de otro tipo. Es útil tener presente el uso escéptico de la imagen de la castración en este contexto.

13. La imagen del blanco aparece de manera destacada como una imagen del télos tanto en Aristóteles (*EN*, 1094a22-25; *EE*, 1214b7 y sigs.) como en los estoicos (por ej.: Cicerón, *Fin.*, 3, 22, Plutarco, *Com. not.*, 1071A-E), quienes subrayan, contra Aristóteles, que la eudaimonía consiste en esforzarse hacia él, no en alcanzarlo. Véanse Striker (1986), C. C. W. Taylor (1987), Irwin (1986) e Inwood (1987).

14. Véase Nussbaum (1978), ensayo 5, donde se argumenta contra la tendencia dominante a traducir phantasía como «imagen mental». La misma crítica puede hacerse a las traducciones de Sexto y de sus adversarios estoicos: sobre Sexto, véanse Frede (1979) y Striker (1980), y sobre la noción estoica de phantasía, Annas (1980). Frede argumenta que para Sexto no hay ninguna distinción digna de tal nombre entre phantasía y phainómenon. La idea estoica de asentimiento a una phantasía puede ser sutilmente diferente de la idea aristotélica de creencia, pero para nuestros fines podemos tratar ambas conjuntamente.

15. Así pues, se trata de un aparecer no epistémico: véase el capítulo 3 y Nussbaum (1978) y Burnyeat (1980a); no implica juicio, ni siquiera una tendencia a creer.

16. Aristóteles contrapone explícitamente phantasíai con principios generales en *EN*, 1 147b4-5. En *Met.*, 980b26, se contrapone phantasía a experiencia y memoria. Véase también Sorabji (1993) y los capítulos 2-4.

17. Sobre la objeción planteada contra los escépticos por sus oponentes: que el escepticismo hace imposible la acción (el argumento de la apraxía), véanse Striker (1980), Burnyeat (1980a) y McPherran (1987).

18. El argumento escéptico va envuelto, todo él, en el lenguaje de la psicología estoica de la acción (véanse el cap. 10 e 1nwood [1985]); pero su respuesta sigue líneas trazadas por Aristóteles en su explicación del movimiento de los animales: véase Nussbaum (1978). Véase Cic., *Acad.*, 2, 104 y Striker (1980).

19. Sobre la cuádruple biōtikē tērēsis, véanse Burnyeat (1980a) y Barnes (1982b), quien subraya que no entraña creer nada determinado. Habría que recalcar el hecho de que lo que Sexto incluye aquí es la actuación de las observancias religiosas tradicionales. Sobre la «necesidad de los sentimientos», véase Stough (1984), quien subraya que los ejemplos de Sexto, aquí y en otros lugares, son todos ellos sensoriales; dicha autora indica que hay contraste implícito con la creencia y el juicio, que no se consideran necesarios ni imperativos (*M*, 11, 156-157). Véase *M*, 11, 143, 148, 152, 156, 157; *PH*, 3, 123, 238; las respuestas de los sentidos se describen como álogon, aboúlēton, akoúsion (*M*, 11, 143, 148, 152-153, 156, 161).

20. Sobre el signo asociativo, véanse Burnyeat (1982), Stough (1984) y Glidden (1983), quien sugiere, en mi opinión de manera poco convincente, que la adhesión del escéptico a dicho signo es fingida y forma parte de un argumento *ad hominem*. Hay, por supuesto, límites en la «sinceridad» de cualquier afirmación escéptica, pues el escéptico, como él mismo dice, no se adhiere a ninguna creencia; pero el signo asociativo es un procedimiento psicológico de conformidad con el cual el escéptico procede, no una creencia que él profese.

21. Así, Stough (1984) está equivocada, en mi opinión, al asimilar todo lo que puede el comportamiento del escéptico al uso de la razón práctica ordinaria en su función de guía para la acción.

22. Sobre la creencia y los varios grados de asentimiento, véase Sedley (1983a).

23. Sobre la no-aserción, véanse Stough (1984), McPherran (1987) y Barnes (1982b). Barnes establece una útil comparación con las observaciones de Wittgenstein acerca de la conducta derivada del dolor en las *Investigaciones filosóficas*, I, 244 y en *Zettel*, 549.

24. Véase *PH*, 1, 4, 15, 187-191, 197, 200, 203; para pasajes paralelos en Plotino, véase Barnes (1982b), pág. 22, n. 24.

25. House (1980), tras pasar revista a los datos disponibles, insta a la suspensión de la creencia; la época y ubicación de la escuela son extremadamente inciertas y no está claro que existiera siquiera una escuela organizada en el período pirrónico tardío, como algo distinto de la actividad individual de maestros que enseñaban a grupos de discípulos.

26. Sobre los indicios al respecto y su incertidumbre, véase House (1980); sobre el uso que hace Sexto de las analogías médicas, véase Barnes (1982b).

27. Para ejemplos de dicho debate, véase Barnes (1 982a).

28. *PH*, 1, 238-239; sobre los metódicos, véase Frede (1982). Los indicios contradictorios relativos a la afiliación empírica o metódica de Sexto son objeto de examen en House (1980). Hossenfelder (1968) argumenta que, si era ya un médico empírico cuando se hizo escéptico, Sexto podría no haber visto razón alguna para cambiar: podría haber continuado practicando su profesión pero con un nuevo espíritu. Véase también Edelstein (1967).

29. Sobre los modos y tropos, véanse Annas y Barnes (1985) y Striker (1980).

30. Epicteto, *Disc.*, 1, 28, 3; véanse Cic., *Acad.*, 2, 32; *PH*, 2, 97; *M*, 7, 393; 8, 147, 317; véase Burnyeat (1980a), pág. 40, n. 35.

31. Véanse *PH*, 2, 90, 97; M, 7, 393; 8, 147, 317; y también Burnyeat (1980a) y Barnes (1982b).

32. Los escépticos se diferencian de las demás escuelas helenísticas por reconocer esta emoción retrospectiva y su importancia. Las taxonomías estoicas dividen las emociones entre aquellas orientadas al presente y las orientadas al futuro (véase el cap. 10).

33. Sobre Epicuro, véanse los capítulos 4-7; sobre los estoicos, el capítulo 10.

34. A fin de evitar las engañosas implicaciones del término «felicidad» como traducción de eudaimonía, usaré la simple transliteración todas las veces que pueda. Allá donde sea imprescindible una traducción <utilizaré por lo general el término «florecimiento»>. [El equivalente de las palabras entre paréntesis angulares falta en el original a causa de un probable error de imprenta, por lo que ha habido que añadirlo en la traducción como hipótesis razonable para completar el sentido. (*N. del t.*)]

35. Barnes (1982b) utiliza esta observación para resolver el problema del alcance del argumento escéptico.

36. Véase también Burnyeat (1980a).

37. Barnes (1982b), págs. 18-19.

38. El verbo empleado es paryphístēmi, convenientemente vago para los fines de los escépticos. La traducción de R. G. Bury, «believe to be dependent on», en la Loeb Classical Library (Cambridge, Ms., 1936) da un claro sentido causal que el original griego no posee. Sobre la palabra en cuestión y su uso en las disquisiciones estoicas sobre el pensamiento y el lenguaje, véase Caston (en prensa).

39. El nombre skeptikós («indagador») es significativo de la importancia que le da la escuela a esta cuestión: véase Sedley (1983a). Los escépticos también se llaman a sí mismos zētetikoí, «buscadores», haciendo hincapié, una vez más, en el hecho de que su escuela siempre indaga a través de argumentos y nunca se apoya en ningún dogma.

40. Sobre la historia de este problema en la escuela, véanse Sedley (1983a) y Burnyeat (1980a). Burnyeat cree ver el compromiso dogmático con el fin únicamente en los escépticos primitivos y particularmente en Timón de Fliunte. Pero véase también Cic., *Acad.*, 2, 77, que atribuye a Arcesilao la opinión de que la vida sin creencias es «honorable y digna del sabio»; y la referencia de los escépticos tardíos a Pirrón como modelo práctico es otro indicio del papel fundamental desempeñado por la ataraxía en la práctica del escepticismo.

41. Véase Burnyeat (1980a).

42. Sedley (1983a) capta con precisión la noción de *télos* cuando dice que es el «foco principal de todos los deseos e intenciones [del escéptico]».

43. Sýntonos no parece, por sí mismo, ser un término positivo en la psicología moral de Aristóteles; pero su exposición del modo en que una buena vida tiende hacia su *télos* expresa una intensidad nada escéptica de concentración y compromiso; y la palabra *spoudaios* tiene connotaciones de compromiso profundo y serio con las creencias de uno. El aristotélico piensa que una dificultad intelectual irresoluble o irresuelta equivale a hallarse encadenado (*Met.*, 995a30 y sigs.) y tiene razón al pensar así, pues el aristotelismo lo anima a velar especialmente por la verdad. En ética, acertar en el modo como hay que vivir no es, tanto para Aristóteles como para Platón, «cuestión de azar» (*Rep.*, 352D), sino un asunto de la máxima importancia al que uno haría bien en dedicarse intensamente. En general, el aristotelismo anima al agente a establecer con los amigos, la ciudad y las condiciones de la acción lazos que posean la suficiente intensidad como para causar gran pena si las cosas van mal; con tal fin, la persona buena no sólo arriesgará su comodidad sino también su misma vida, y eso es muy doloroso (*EN*, 1117b10-16, 1169a18-26).

44. Véase Burnyeat (1980a).

45. Véanse también Annas y Barnes (1985) y Annas (1986).

46. Véase también el ataque a la verdad, *M*, 8, 2-140; *PH*, 2, 80-96. Sobre el criterio de verdad, *M*, 7, 1-446; *PH*, 2, 14-79; sobre la definición, *PH*, 2, 205-212; sobre la inferencia a partir de signos, M, 8, 141-299; *PH*, 2, 97-133; sobre el método de división, *PH*, 2, 212-213.

47. Sobre el papel de la no contradicción en el escepticismo, véanse Burnyeat (1980a) y McPherran (1987). Para una distinción entre dos tipos de asentimiento, véanse Frede (1984) y Stough (1984).

48. Sexto emplea todavía un lenguaje temporal al hablar del purgante: tanto los tiempos verbales como el uso de metà («después de») indican que todavía se contempla algún tipo de secuencia. Pero la imagen del purgante sugiere una mayor inmediatez y superposición entre las fases del proceso que la imagen de la escala, y la expresión symperigrapheîn apunta inequívocamente al hecho de que el argumento actúa sobre sí mismo a la par que sobre los otros argumentos a los que se opone. El término en cuestión designa presumiblemente la propiedad autorreferencial del argumento «describe un círculo en torno a sí mismo», a la vez que en torno a las demás cosas que «rodea», caracterizando lo rodeado de infundado o sin justificación. Podríamos comparar esto ilustrativamente con la práctica de Jacques Derrida consistente en tachar con un aspa un término que ha de continuar empleando aun cuando sus argumentos lo hayan despojado de fundamento.

49. Sobre la autoinscripción, véase McPherran (1987), que argumenta que el escepticismo no se refuta a sí mismo en la medida en que sus tesis se presentan de manera no asertiva. McPherran aboga también por una interpretación en dos fases de la peritropē escéptica, acudiendo a Cic., *Acad.*, 2, 95 (el escéptico teje y desteje su red como Penélope) y a Estobeo, *Florileg.*, 82, 13 y Plutarco, *Com. not.*, 1059E (el escepticismo es un pulpo que se come sus tentáculos una vez que le han crecido) como prueba suplementaria. Obsérvese que esos paralelos suplementarios no son de carácter pirroniano y pasan por alto posibles diferencias entre los escépticos académicos y los pirronianos.

50. Véase Burnyeat (1980a).

51. Sobre una posible conexión entre Pirrón y los métodos filosóficos indios de la época de Pirrón, véanse Flintoff (1980) y Sedley (1983a).

52. Annas y Barnes (1985) usan «estilo de vida» para traducir aōgē, lo que resulta muy plausible.

53. Véase especialmente Burnyeat (1980a); y sobre las similares críticas del yo en el pensamiento indio, véase Collins (1982).

54. Sobre la función de la praótēs en el escepticismo, véase Morrison (1990); y sobre la amabilidad escéptica en la historia posterior del pensamiento político, véase Laursen (1992).

55. Toda forma de trabajo doméstico se consideraba altamente vergonzosa para un varón griego. Ir al mercado no es una cuestión de género, sino de clase: incluso en una familia medianamente acomodada, era una actividad propia de los esclavos.

56. Depende mucho de la estimación que uno haga de la intensidad del instinto espontáneo en los animales y los humanos: en efecto, el estoico permitirá al discípulo cualquier forma de actuar que se base en el instinto y en la «naturaleza» antes que en la creencia.

57. La palabra aquí usada, *gynaion*, puede ser un término cariñoso (como «mujercita») y puede también connotar debilidad o indefensión. La historia de Filista es, sin embargo, muy oscura, pues se nos ha transmitido en dos versiones muy diferentes (véase Brunschwig [1992]). La versión de Diógenes Laercio y la versión más extensa de Aristocles proceden ambas de Antígono. La versión de Aristocles no lleva ninguna negación: Pirrón dice que uno *debe* mostrar indiferencia en un asunto así, pero la cosa recibe una explicación bastante diferente: lo que Pirrón está tratando de evitar es enfadarse con su hermana por no haber hecho todos los preparativos para un sacrificio, de forma que él mismo ha tenido que comprar todo lo necesario. Según esta versión, Pirrón estaría dando pruebas de praótēs hacia ella y diciendo que ésa es la manera en que uno *debe* comportarse con una mujer.

1. Todo el pasaje, tal como lo cita Galeno, muestra tanto el minucioso interés de Crisipo en la analogía como su preocupación por mostrar sus raíces en el uso ordinario (*PHP*, 5, 2, 22-28, 298-300D). Galeno, siguiendo a Posidonio, acepta el valor heurístico y justificativo de la analogía, pero sostiene que en realidad justifica la concepción platónica de la salud como un equilibrio entre distintas partes. Musonio Rufo hace también un uso sorprendente de la analogía médica en «¿Acaso también las mujeres deberían hacer filosofía?» (véase la discusión que sigue).

2. En los capítulos que tratan del pensamiento estoico traduciré *animus* por «alma» en lugar de por «mente» (como en los capítulos sobre Epicuro). Lo hago así porque *animus* es indudablemente la versión latina del griego psychē, incluido todo aquello que el griego psychē se supone que incluye, mientras que la distinción lucreciana entre *animus* y *anima* divide psychē en dos partes. El *animus* de Lucrecio es equivalente a *mens*, en tanto que los estados emocionales se refieren habitualmente al *pectus* o se describen mediante el uso de los propios términos de emoción. Para los estoicos, todas las emociones y apetitos pertenecen al *animus*.

3. No se trata aquí de una simple metáfora, sino de una idea física literal. Para un análisis general de la física estoica del alma, véase Long y Sedley (1987), págs. 313-323.

4. En lo que sigue utilizaré estas dos palabras casi indistintamente, sin hacer ninguna distinción apreciable entre ellas. «Emociones» es el término genérico moderno más común, en tanto que «pasiones» es etimológicamente más cercana a los términos griego y latino más corrientes y está más firmemente asentada en la tradición filosófica occidental. En cualquier caso, lo que pretendo designar con esos términos es un género del que son especies experiencias tales como el miedo, el amor, el pesar, la cólera, la envidia, los celos y otras afines, pero no apetitos corporales como el hambre y la sed. (Esto corresponde al uso estoico del griego páthē, si bien otros escritores griegos emplean a veces páthē en un sentido más amplio, aplicándolo a cualquier afecto de una criatura, conservando así su conexión general con el verbo *paschein*.) Esta familia de experiencias que llamamos emociones en oposición a los apetitos queda agrupada como tal por muchos pensadores griegos, empezando al menos por Platón y su concepción de la parte intermedia del alma. Los estoicos y Platón reconocen el mismo agrupamiento familiar, aunque Platón y Crisipo difieren sobre el análisis y la definición propios de dicha familia, así como sobre la cuestión de si esas experiencias pueden adscribirse con propiedad a los animales y los niños; Posidonio resucita el análisis platónico.

5. Para la ortodoxia crisípea en el análisis de las pasiones, véanse el capítulo 11 e Inwood (1993). Epicteto es incuestionablemente crisípeo. Véase Bonhöffer (1894) para un análisis completo de la cuestión.

6. Ésa será la única exposición que haré del pensamiento político estoico, tarea que exigiría un libro entero. Pero como creo que las contribuciones más importantes de los estoicos al pensamiento político estriban en su exposición de la terapia del excesivo apego al dinero, el poder y los honores, así como de la similar terapia de la cólera y otras pasiones socialmente disolventes, creo que de hecho examinaremos el núcleo de su contribución.

7. Para todas las citas de Séneca correspondientes a las *Epístolas morales* utilizamos la traducción de Ismael Roca Meliá (B.C.G. n.os 92 y 129, Madrid, Gredos, 1986, 1989). (*N. del t.*)

8. Véase especialmente DL, 7, 32-33. Los textos pertinentes están traducidos en Long y Sedley (1987), págs. 429-437. Véase de momento Schofield (1991).

9. Para un buen examen crítico, véase Sorabji (1993). Para una historia crítica general del uso de «razón» para justificar una división tajante entre humanos y animales, con las correspondientes consecuencias éticas, véase Rachels (1990).

10. Para las citas de los *Discursos* o *Disertaciones* de Epicteto utilizamos regularmente —con ligerísimos cambios ocasionales— la traducción de Paloma Ortiz García (vol. 185 de la B.C.G., Madrid, Gredos, 1993). (*N. del t.*)

11. El razonamiento estoico es aquí, ante todo, razonamiento práctico, razonamiento acerca de la vida y la libre elección. Y obsérvese que, para el estoico, el razonamiento no excluye, *en principio*, la emoción: las emociones habitan en la parte racional del alma y no se las critica por carecer de contenido cognitivo, sino por ser falsas (véase el cap. 10).

12. Sobre la relación entre la filosofía estoica y la cultura helenística en general, véase Sedley (1980).

13. Podemos ver aquí una influencia platónica en Séneca y en el estoicismo en general.

14. Hay en Pangle (1990) una grave confusión en este punto; dicho autor parece pensar que todas las concepciones religiosas antiguas se basan fundamentalmente en el *temor* a los dioses, motivación irracional que mantiene a la gente a raya y evita que piensen por sí mismos. Véanse mis observaciones sobre su artículo en el mismo número de la revista.

15. Véase Striker (1980). Este hecho pasa a menudo inadvertido por culpa de las traducciones, que tienden a emplear expresiones como «imagen mental» por phantasía. He criticado ya esta manera de traducir a Aristóteles en Nussbaum (1978), ensayo n.º 5; pero ahora creo que el material helenístico, que en este punto es inequívoco, refuerza aún más mi ataque a la interpretación como «imagen mental», proporcionando pruebas de que toda esa familia de palabras se mantuvo próxima al sentido radical de «aparecer». Las phantasíai de Aristóteles no son exactamente igual que las de los estoicos, pues no necesariamente son proposicionales, y los animales y los niños pueden tenerlas: sobre este punto, véase Sorabji (1993) y lo que sigue en el capítulo 10.

16. En el original se cita erróneamente el capítulo 27 en lugar del 28. (*N. del t.*)

17. En el original se cita erróneamente el capítulo 1 en lugar del 11. (*N. del t.*)

18. La verdad es que sabemos muy poco de los estilos literarios de los estoicos griegos antiguos. A Crisipo se le critica a menudo en las fuentes antiguas por la aridez de su estilo; pero también se lo presenta como un filósofo de gran dinamismo y con un vivo interés por el lenguaje ordinario. La cuestión del estilo no está clara, pero el interés por el lenguaje ordinario y la literatura es patente. Para indicios al respecto, véanse las referencias contenidas en los capítulos 10 y 12 y Nussbaum (1992). Sobre los argumentos estoicos en favor de la poesía, véanse el capítulo 12 y la carta 108 de Séneca, así como Nussbaum (1993a).

19. Epicteto y Musonio Rufo usan por igual el griego, que era la lengua del discurso culto y cosmopolita, mientras que Séneca, al igual que Cicerón y Lucrecio antes de él, emprenden la difícil tarea de reformular ideas filosóficas griegas en términos latinos. Por otro lado, Epicteto y Musonio Rufo tienen un estilo más popular que Séneca; por ello es difícil calibrar las implicaciones sociales de la opción lingüística de cada uno.

20. Sobre la oikeíōsis véanse Long y Sedley (1987), Striker (1983), White (1979) y Lesses (1989). El artículo de White contiene un buen análisis del pasaje central del *De finibus* de Cicerón.

21. Para Aristóteles, véase *EN*, VI, 13, 1144b3 y sigs. Aristóteles reconoce, no obstante, que los apetitos corporales son difíciles de controlar y pueden impedir el desarrollo de la virtud. Otro importante antecedente es, obviamente, el *élenchos* socrático, cuya similitud con la concepción del autoexamen en este punto queda particularmente bien presentada en Vlastos (1991).

22. Véase DL, 7, 32-33, citado en Long y Sedley (1987). Véase Schofield (1991).

23. Sobre la participación de los filósofos en la política, véase M. Griffin (1989). Los estoicos antiguos no seguían sus propias prescripciones acerca de la participación política; los estoicos romanos eran en esto más coherentes.

24. Sobre las incoherencias históricas del retrato de Lucilio y la importancia de verlo esencialmente como un personaje imaginario, véase M. Griffin (1976).

25. Véanse Epicteto, *Disc.*, 2, 16, 3; Séneca, *Ep.*, 95, 12.

26. Para esta distinción, véanse Long y Sedley (1987), Mitsis (1993) y Kidd (1971a).

27. Véase el estudio de dicho pasaje en Long y Sedley (1987), pág. 349.

28. Es digno de mención que para Hierocles el círculo más interior abarca no sólo el alma sino también la totalidad del cuerpo y «todo aquello que tomamos por mor del cuerpo».

29. Compárese el desarrollo de una idea parecida en la *República* de Platón, que tuvo una obvia influencia en el desarrollo del pensamiento político estoico.

30. Véase Long y Sedley (1987), pág. 431. La versión inglesa de la cita reproduce su traducción.

31. Véase Long y Sedley (1987), págs. 431 y sig.

32. La «ley común» es una ley moral revestida de autoridad que resulta normativa para comunidades políticas concretas.

33. El contraste se establece aquí con los animales.

34. Sobre las concepciones y prácticas antiguas de la educación, véase Marrou (1965).

35. La razón, presumiblemente, es que esos estudios pueden inspirar la «falsa presunción de sabiduría» que el *Fedro* identificaba ya como un peligro (275AB). Otro tanto podría decirse de algunas propuestas contemporáneas que defienden un retorno a los «grandes libros» como núcleo de un plan de estudios universitarios.

36. La excelencia de la lógica estoica no ha sido suficientemente valorada durante mucho tiempo debido a la naturaleza fragmentaria de la documentación disponible; pero Crisipo fue sin duda uno de los mayores lógicos de la historia, al mismo nivel que Aristóteles. Para algunos rudimentos sobre el tema, véase Long y Sedley (1987), págs. 183-236; para una exposición completa, Frede (1974); véase también Brunschwig (1980).

37. Véase Nussbaum (1993a).

38. En el original figura por error la referencia 8, 8. (*N. del t*.)

39. Foucault (1984), vol. III; véanse también una exposición diferente en Hadot (1981, 1990) y la introducción aprobatoria del compilador Arnold Davidson en Davidson (1990).

1. Sobre estos términos y su intercambiabilidad, véase el capítulo 9, n. 4.

2. Muchos de los textos antiguos pertinentes pueden encontrarse en *SVF*, especialmente en el volumen III. Véase, ante todo, DL, 7; Cic., *Fin.*, 3-4, para exposiciones generales de la teoría moral estoica. Sobre las páthē, *SVF*, *III*, 377-490; DL, 7, 110118; Cic., *DT*, 3-4; Galeno, *PHP*, 4-5. Existe mucho material al respecto en las *Epístolas morales* y los *Ensayos morales* de Séneca (sobre las páthē, ante todo en *Sobre la ira*, o *De ira*). Sobre la relación de Séneca con el estoicismo antiguo, véase el capítulo 11 e Inwood (1993). Entre las buenas exposiciones generales de la ética estoica que pueden consultarse para complementar este resumen figuran Rist (1969), Long (1974) e Inwood (1985); para la conexión de la ética estoica con la física y la lógica, véase también Christensen (1962). Hay compilaciones útiles de artículos que tratan cuestiones afines en Long (1971), Rist (1978), Schofield y Striker (1986), Brunschwig y Nussbaum (1993).

3. Ambas afirmaciones topan de hecho con dificultades. En efecto, dado que los estoicos, a partir al menos de Crisipo, no afirmaban ser hombres sabios y está claro que pensaban que la aparición de un hombre sabio era un acontecimiento raro y notable, para lo cual no basta el esfuerzo honrado, podría parecer que ponían este importante asunto en manos de fuerzas ajenas al agente. Los estoicos se resistirían sin duda a aceptar esta conclusión; pero no está del todo claro cuál es su respuesta frente a ella. En lo que respecta a la pérdida de la virtud, numerosos textos insisten en que la posición estoica (a diferencia de la peripatética) es que la virtud, una vez adquirida, no puede perderse: véanse *SVF*, III, 238 = Simplicio, *In Aristotelis categorias*, f. 102A, 102B; III, 240 = Clemente, *Strom.*, 4, 22; III, 241 (Theognetus comicus), 242 = Alex. Aphr., *De fato*, 199, 27. Pero DL, 7, 127 (*SVF*, III, 237) señala una diferencia de opinión entre Cleantes y Crisipo, sosteniendo Cleantes que la virtud no puede perderse nunca y Crisipo que se pierde en momentos de embriaguez y enfermedad mental: es decir, en momentos en que todo el sistema cognitivo queda fuera de servicio. Esta distinción, aunque interesante por sí misma, no afecta a nuestra argumentación. Pues Crisipo niega claramente que la virtud pueda degenerar en el sentido de convertirse en vicio.

4. Los estoicos están convencidos de que tanto los varones como las hembras tienen capacidad para alcanzar la virtud, es decir, que el alma moral y racional carece realmente de género; véase el capítulo 9. Es típico en ellos usar el género masculino no marcado para referirse a la persona sabia, pero dado que estamos siguiendo la educación de Nikidion y que la teoría estoica admite abiertamente la posibilidad de la virtud femenina, usaré a veces el femenino, marcándolo con corchetes en las citas.

5. Sobre la suficiencia de la virtud para la eudaimonía, véase, por ej., DL, 7, 127.

6. Compárese con la posición de Aristón de Quíos, que, considerando que todo lo que no sea virtud merece la más absoluta indiferencia, no le dejaba al sabio ninguna razón para actuar por sí mismo. Si se mueve y llega a actuar, lo hace sólo a la manera de un actor de teatro (DL, 7, 160-164, *SVF*, I, 333-403 y, para un buen estudio de todos los datos, Ioppolo [1980]).

7. Véanse DL, 7, 121-122 = *SVF*, III, 549, 556; Estobeo, *Ecl.*, 2, 111,18 = *SVF*, III, 554, 548. La persona sabia lo hace todo bien: véase *SVF*, III, 557-566, especialmente 561 = DL, 7, 125.

8. Para la lista de las cosas «indiferentes» y la afirmación de que no son bienes (agathá), véanse DL, 7, 102 = *SVF*, III, 117, Estobeo, *Ecl.*, 2, 79, 1W = *SVF*, III, 118, y también *SVF*, III, 118-123.

9. Sobre la noción de valor (axía) y la conexión de esa palabra con los indiferentes preferidos y de «disvalor» (apaxía) con los no preferidos, véanse especialmente DL, 7, 105-106 = *SVF*, III, 126-127; Estobeo, *Ecl.*, 2, 83, 10; 2, 84, 4; 2, 84, 18 = *SVF*, III, 124, 125, 128; Cic., *Fin.*, 3, 50-53; y en general, *SVF*, III, 124-139.

10. Entre los diversos tratamientos recientes del problema véanse Irwin (1986), Kidd (1971a), Rist (1969), Long y Sedley (1987), Inwood (1985), C. C. W. Taylor (1987) y Lesses (1989).

11. Véanse también *Fin.*, 4, 29; 5, 7; Séneca, *Ep.*, 92, 17; *SVF*, III, 29 = Plutarco, *St. rep.*, 1039C; *SVF*, III, 30 = DL, 7, 101. Otros pasajes quedan recogidos y bien comentados en Irwin (1986).

12. Véase, por ej., DL, 7, 127-128 = *SVF*, III, 49; asimismo *SVF*, III, 50-67. Diógenes informa de que Zenón y Crisipo defendían por igual esta opinión; añade que los estoicos tardíos Panecio y Posidonio la rechazaban, sosteniendo que la salud, el vigor y algunos medios de vida son condiciones necesarias de la eudaimonía.

13. La primera alternativa es propuesta por varios textos; la segunda es defendida por Lesses (1989), apoyándose especialmente en Cicerón, *Fin.*, 3, 19 y sigs. Kidd (1971a) e Irwin (1986) sugieren aún otras soluciones.

14. Resulta extraño, por supuesto, negar que la vida sea necesaria para la virtud, especialmente en ausencia de una creencia en una vida ultraterrena en la que la actividad virtuosa sea posible. Los estoicos sostienen que las almas de los muertos sobreviven hasta la siguiente conflagración universal y, presumiblemente, conservan su virtud, aunque sin oportunidades para ejercerla. Un punto que está claro es que los estoicos, al igual que los epicúreos, sostienen que la prolongación de la vida no es importante para la virtud: más vida no es siempre mejor y puede a veces ser peor (véase el cap. 11).

15. Véanse también *Fin.*, 3, 26, 42; Estobeo, *Ecl.*, 2, 98, 17 = *SVF*, III, 54.

16. Véase asimismo *DT*, 4, 34 = *SVF*, III, 198 (*adfectio animi*), como también las definiciones de las virtudes particulares dadas por Andrónico (*SVF*, III, 266 y sigs.), que usan, de forma característica, las palabras *hexis* y epistēmē, si bien DL, 7, 98 establece una clara distinción entre diáthesis y *hexis*, presentando la virtud como un ejemplo de la primera. Véase también Plutarco, *Virt. mor.*, 441C, donde se usa tanto diáthesis como dýnamis.

17. Sobre esta imagen, véanse Striker (1986), Irwin (1986), Inwood (1985) y C. C. W. Taylor (1987).

18. La palabra parece significar lo que se produce después de algo, como su producto causal: no se limita a contextos de nacimiento. Véase, por ej., Plutarco, *Mor.*, 637E, donde el huevo es el epigénnē-ma de la nutrición y digestión de la criatura.

19. La anécdota se cuenta de Anaxágoras (véase Diels-Kranz, Anaxágoras, A33): se utiliza como ejemplo de la correcta respuesta estoica. La historia aparece también en DL, 2, 13 y, citada por Posidonio, en Galeno, *PHP*, 4, 7, 9-10, 282D. Posidonio utiliza esta historia como ejemplo del valor moral de la «conciencia anticipada» (*praemeditatio*).

20. Existirá, no obstante, una diferencia moral entre la persona cuyas malas motivaciones quedan neutralizadas por otras buenas y la persona que carece de semejantes inhibiciones (véase el cap. 12).

21. Una pregunta que surge de manera natural en este punto es la siguiente: ¿qué pasa con la diferencia que imponen las circunstancias en los deseos y pensamientos de uno? No sólo la expresión del deseo en forma de acción, sino también la formación de los deseos e intenciones mismos parecen hasta cierto punto verse afectados por factores que no controlamos. Personas que nunca desearon hacer daño a otros, pero que no eran tan inmunes a los errores como para no verse arrastrados a tener esos deseos en determinadas circunstancias, ¿son moralmente mejores que personas de parecida capacidad que de hecho han llegado a tener esos deseos? Esta reflexión sugiere una razón más para la insistencia de los estoicos en que todos aquellos que no son totalmente inmunes al error son necios.

22. Plutarco, *St. rep.*, 26, 1046D = *SVF*, III, 53: Crisipo sostenía: «La phrónēsis no es en sí misma nada distinto de la eudaimonía, sino simplemente eudaimonía». [En el original inglés figura por error la referencia *SVF*, III, 54. (*N. del t.*)]

23. Crisipo parece haber usado tanto la palabra *doxa*, habitualmente traducida por «creencia» u «opinión», como la palabra *krisis*, habitualmente traducida por «juicio»: esta última más en aserciones generales (las páthē son *kriseis*), la primera más en definiciones concretas («El pesar es una *doxa* clara de que algo malo está presente»). A veces se usa también hypólēpsis, «suposición» (véase, por ej., DL, 7, 111, donde, al transmitir la opinión de Crisipo, Diógenes pasa de *krisis* en el enunciado de la tesis general a hypólēpsis en los ejemplos particulares). La mayoría de las definiciones canónicas usan *doxa.* Las fuentes latinas muestran el mismo pluralismo en el uso: *iudicium* aparece junto con *opinio y opinatio.* (Cic., *DT*, 3, 61, usa *opinio et iudicium* al definir el pesar.) Dado que los estoicos raramente son cuidadosos con respecto a especificar a qué tipo exacto de actividad cognitiva se refieren, esto no representa problema alguno para su argumento.

24. Los estoicos posteriores que rechazan la opinión de Crisipo y postulan una parte natural irracional del alma tienden a pensar que la filosofía necesita el complemento de la música (entendida más bien de manera no cognitiva), única que puede domesticar esa parte animal. Véanse especialmente los fragmentos de Diógenes de Babilonia *Sobre la música*, en *SVF*, III, págs. 221-235. Los estoicos antiguos valoran la poesía, pero por razones cognitivas. Séneca sigue el planteamiento del estoicismo de Crisipo: véase el capítulo 12. Sobre todo esto véase Nussbaum (1993a).

25. Sobre la distribución en cuatro libros del Perì pathōn de Crisipo, véase *PHP*, 5, 6, 45-46, 336D = *SVF*, III, 458, así como 5, 7, 52, 348D = *SVF*, III, 460. Al citar el cuarto libro, Galeno lo llama unas veces el *therapeutikón* y otras el ēthikón (una vez, therapeutikón *kai* ēthikón, 5, 7, 52). Aquí Galeno dice que el cuarto libro fue escrito «aparte» de los otros tres, «añadido» (epigraphómenon) «por su cuenta» (idíāi). Pero habla regularmente de la obra como un bloque de cuatro libros, o *pragmateia* (por ej.: 272D); y sus citas del libro terapéutico dejan clara su estrecha relación con el resto tanto en la argumentación como en el propósito buscado. En efecto, a partir de los fragmentos conservados es difícil descubrir ninguna diferencia clara (si bien es probable que el último libro contuviera material detallado sobre el tratamiento de las pasiones que no ha sobrevivido porque Galeno no estaba interesado en él). Galeno describe el objeto del cuarto libro como el «conocer todas las causas» de la acción irracional (272D); más adelante dice que el cuarto libro se propone describir el grado de armonía con arreglo al cual se dice que el alma está sana o enferma (304D). Hay una observación ulterior de Galeno que probablemente induce a error. En una obra diferente (*De loc. affect.*, 3, 1 = *SVF*, III, 457) utiliza los libros de Crisipo para ilustrar su propia distinción entre los llamados logikōtera, es decir, «aquellos que, yendo más allá del uso, examinan la naturaleza de las cosas tal como son en su propio ser», y los escritos destinados a ser usados. Pero es poco probable que un estoico crisípeo hiciera esa distinción en esta esfera (véase el cap. 9). En cualquier caso, las citas conservadas nos muestran que el cuarto libro contiene una gran dosis de teoría y que los libros anteriores estudian las emociones de un modo que resulta muy significativo para la práctica. A juzgar por las observaciones de Galeno acerca de la longitud relativa de los libros de Crisipo y el suyo propio, *Sobre las pasiones* debe de haber sido una obra de bastante extensión: unas 250 páginas impresas en un tipo de letra ordinario.

26. Crisipo y Aristóteles parecen estar muy próximos en este punto. Pero creo que las razones de su interés por el uso ordinario guardan sutiles diferencias. En efecto, para Crisipo el lenguaje manifiesta una estructura racional que existe objetivamente en el universo; su importancia radica en que es signo de esa realidad que existe independientemente. Para Aristóteles, el uso en sí mismo está más íntimamente conectado con la verdad, pues (o así lo creo) la realidad que el uso pone de manifiesto no existe como un conjunto de objetos naturales distintos, independientemente de la actividad demarcadora de la mente. No obstante, si recordamos que el universo estoico es él mismo un animal racional y que la estructura puesta de manifiesto por el *logos* es, de este modo, una estructura conceptual isomorfa con el *logos* (y no únicamente algo semejante en estructura, sino el todo más amplio del que forma parte el *logos*), la diferencia se torna mucho más sutil. Ni uno ni otro pensador creen que el universo tenga una estructura ajena al *logos* y a la actividad conceptualizadora; y ésa es una razón por la que el estudio de las estructuras conceptuales del discurso es de la máxima importancia.

27. Véase, por ej., *PHP*, 3, 5, 23; 204D: hasta este momento Galeno ha criticado únicamente «todos los argumentos que tienen alguna plausibilidad y no invocan el testimonio de las mujeres, los no expertos, las etimologías, los movimientos de las manos, los movimientos de cabeza arriba y abajo o los poetas».

28. Para un típico ejemplo de ejercicio terapéutico estoico centrado en esta idea, véase Epicteto, *Ench.*, 3. Véase asimismo Séneca, *Ep.*, 63, 11, citado más adelante. Puede haber antecedentes de esta terapia en el *Simposio* de Platón: véase Nussbaum (1986a), cap. 6.

29. Puede tratarse también, por supuesto, de una familia compleja de creencias.

30. Véase también Galeno, *PHP*, 240D, que identifica la posición de Epicuro con la tesis 3 y la vincula con la de Zenón.

31. Para la posición de Zenón, véase *SVF*, I, 205-215; los pasajes pertinentes de Galeno son I, 209, 210. Véase también Galeno, *PHP*, 4, 3, 1-2, 246D; 5, 1, 4, 292D; 4, 2, 6-7, 240D. Galeno insiste regularmente en la diferencia entre Zenón y Crisipo. Existen por otro lado indicios de que Zenón identificó en alguna ocasión pasión y juicio: véase, por ej., Cic., *DT*, 3, 74-75 = *SVF*, I, 212, donde se dice que Zenón añadió «reciente» (véase el análisis subsiguiente) a la definición de la aflicción como *opinio praesentis mali.* La clasificación general de las páthē, así como, probablemente, sus definiciones canónicas, se atribuye a Zenón (y Hecatón) por DL, 7, 110-111. Justo a continuación, Diógenes Laercio escribe: «Ellos creen que las páthē son juicios, como dice Crisipo en su Perì pathōn». Ese «ellos» se refiere presumiblemente a los estoicos: pero es significativo que Diógenes Laercio no vea aquí ningún desplazamiento. En cualquier caso, está claro que tanto Zenón como Crisipo tenían concepciones «unitarias» de la pasión; ni uno ni otro reconocía una parte específicamente emocional en el alma. No estoy de acuerdo con Inwood (1985) en que la diferencia no importe, porque hay diferencias de intuición importantes, como veremos; y deberíamos hacer hincapié en que preservar las intuiciones fue uno de los objetivos y logros de Crisipo.

La sustanciosa literatura existente sobre las posibles diferencias entre Zenón y Crisipo está sintetizada en Inwood (1985). Algunas contribuciones importantes son las de Pohlenz (1938, 1970), Voelke (1965), Glibert-Thirry (1977), Rist (1969) y Lloyd (1978).

32. Entre los principales estudios de la teoría de Crisipo figuran Frede (1986), Lloyd (1978), Inwood (1985); véanse también Pigeaud (1981), y las obras citadas en la nota precedente. Sobre las críticas de Posidonio a Crisipo, véase Kidd (1971b).

33. Véase Plutarco, *Virt. mor*, 449C = *SVF*, III, 384, y especialmente Galeno, *PHP*, 4, 8, 2-18, 240-242D = *SVF*, III, 462. Crisipo escribe como si estuviera explicando la definición zenoniana tradicional.

34. Esta respuesta nos la da por primera vez Galeno (basándose quizás en Posidonio), quien piensa que todos los indicios intuitivos acerca de las páthē apuntan en la dirección de la concepción tripartita. Ésta aparece en muchas exposiciones. Lloyd (1978) concluye que Crisipo no podía realmente haber tenido la opinión de que las emociones son simplemente juicios: tiene que haber querido decir «juicios que provocan sentimientos irracionales». Pero esto parece ir contra la evidencia de Galeno, que dice que Crisipo argumentó contra la opinión de que las pasiones son algo que sobreviene a los juicios y en favor de la opinión de que son los propios juicios.

35. Galeno, *PHP*, 4, 1, 14 y sigs.; 4, 3, 1 y sigs. Galeno reprueba a Crisipo por no tener en cuenta la opinión de Platón y argumentar únicamente, por el contrario, a favor de la opinión de que las pasiones son hechos irracionales que se superponen o siguen al juicio. Pero no está claro que debamos creer esto. Crisipo puede no haber dedicado tiempo a citar a Platón; pero está claro que presentó, según testimonio del propio Galeno, gran cantidad de pruebas intuitivas y literarias a favor de su concepción y contra la opinión de que las pasiones se alojan en una parte irracional separada. Para una buena discusión del uso que hace Crisipo de los ejemplos literarios, véase Gill (1983).

36. Véase Kidd (1971b), quien insiste, sin embargo, en que Galeno no merece ninguna confianza en su asimilación de Posidonio a Platón, y que muestra que Posidonio retiene muchos puntos esenciales de la concepción de Crisipo.

37. Véase también Frede (1986).

38. *Insomn.*, 460b19. Sobre phantasía y creencia y sobre Aristóteles acerca de las emociones de los animales, véanse los capítulos 3 y 8, así como Sorabji (1993).

39. Véase Aristóteles, *EN*, 1147b3-5; *Met.*, 980b25-28. Sobre esta concepción de la razón y la creencia véase también Burnyeat (1980a).

40. El pesar y el lamentarse eran los ejemplos fundamentales para Crisipo (véase *PHP*, 4, 7).

41. He descrito el pesar como autorreferente: hablando estrictamente, parece haber aquí dos aspectos. Lloro a la persona muerta como parte de mi existencia y experiencia y también por ella misma, lamentando su pérdida de vida y actividad. No está claro que los estoicos hagan esta distinción.

42. Estrictamente hablando, el reconocimiento de la unicidad cualitativa no parece ser necesario, pues yo podría creer que todas las vidas humanas poseen enorme importancia y valor, con independencia del grado en que los humanos se parezcan unos a otros en sus características tanto intrínsecas como históricas o relacionales. Pero la atribución de un valor extremadamente alto a objetos particulares suele estar conectado con, y alimentado por, la idea de que el objeto en cuestión es irreemplazable.

43. Véase Aristóteles sobre el acrático: pronuncia las palabras de la proposición correcta, pero no las convierte realmente en actividad vital. Es como un actor, o como un borracho recitando las palabras de Empédocles. Aristóteles añade que es eso lo que ocurre con un discípulo que recita una lección pero del que no se puede decir todavía que posea el conocimiento correspondiente: éste debe «llegar a convertirse en una parte de él, y eso exige tiempo» (*EN*, 1147a10-24).

44. No trato de sugerir que amar implique una alta valoración *moral*; tan sólo que implica pensar en el objeto amado como algo de extraordinaria importancia, se entienda ésta como se entienda.

45. Hay varias formas, aproximadamente equivalentes, de expresar la proposición y su elemento valorativo. La definición de lýpē (pesar o aflicción) es «una creencia reciente de que algo malo se halla presente». Esto sugiere que, en mi ejemplo, la proposición acerca de la muerte del amante debería ser: «Nos hallamos ante un horrible acontecimiento». El elemento valorativo sería el fuerte disvalor de dicho acontecimiento. En lugar de ello, he situado el elemento valorativo en el otro lado, por así decir, al atribuir un alto valor positivo que en la proposición se dice que se ha perdido de manera irrecuperable. Los textos insisten (véase la sección IV) en que no debe importar qué concepción adoptemos. Pues si algo tiene un valor positivo muy elevado para nosotros, vemos su destrucción o pérdida como una cosa también mala. Podríamos discutir la conexión de varias maneras. Por ejemplo, Epicuro diría que el hecho de valorar mucho la vida de un amigo no llevará, en las personas racionales, al juicio de que la muerte del amigo es algo malo; en cualquier caso, no lo es para él, y posiblemente tampoco para ti. Pero la concepción estoica de la equivalencia parece reflejar bien la estructura de los deseos de la mayoría.

46. Véase *SVF*, III, 391.

47. Frede (1986) parece considerar que este elemento de gravedad o intensidad no forma parte del contenido de la proposición misma, sino que más bien es una forma que la proposición adopta para un determinado agente. Si bien es verdad que las phantasíai poseen algo más que sus estrictos contenidos proposicionales, los indicios textuales respaldan fuertemente y sin excepción, que yo sepa, la idea de que la intensidad de la preocupación por el objeto forma parte del contenido proposicional.

48. Se trata en realidad de Galeno, que imagina cómo desarrollaría su tesis Crisipo en respuesta a posibles objeciones. Adopta una posición próxima a la exposición que hace Posidonio de la tesis estoica ortodoxa.

49. Posidonio examina también la actitud de la persona que hace progresos hacia la sabiduría. Aquí no es ya tan evidente que la actitud en cuestión no pueda ser un *pathos*, dado el carácter escurridizo de la sabiduría y la ausencia de condiciones suficientes para su adquisición. Pero está claro que los estoicos se sienten obligados a decir que no lo es.

50. Galeno y Posidonio consideran obvio que los animales y los niños pequeños tienen las mismas páthē que nosotros, y utilizan este punto contra Crisipo. Creo que tienen razón sólo en la medida en que también sería correcto atribuir a los niños y a ciertos animales actitudes cognitivas complejas. Séneca y otros seguidores de Crisipo tienen por evidente que los animales no poseen pasiones propiamente dichas: véase, por ej.: *Ir.*, 1, 3, 6-8.

51. Crisipo subrayaba este elemento de valoración deliberada e incluso rechazo deliberado de los argumentos contrarios, al distinguir entre páthē y otros errores de la razón. Las personas apasionadas tienen compromisos cognitivos; cuando van a sabiendas contra la corriente estoica no lo hacen simplemente porque una fuerza los empuja hacia otro lado. Se ven conducidos por una visión contraria de las cosas, desobedecen (a menudo conscientemente) a la razón: algo que la gente tripartita dice a menudo, pero cuyas concepciones no permiten explicar, pues hace de la parte «desobediente» algo demasiado brutal incluso para entender el argumento contrario. Véase *PHP*, 4, 2 y 4, 6, *passim.*

52. Para las correspondientes imágenes que aparecen en Séneca, véase el capítulo 12.

53. Véase el capítulo 3 sobre Aristóteles, *MA*, cap. 11.

54. Para una convincente defensa de la opinión de que Séneca es un seguidor ortodoxo de Crisipo en este punto, véase Inwood (1993).

55. Para esta interpretación de lo «excesivo» como algo que «transgrede los límites establecidos por la recta razón», véase también Inwood (1985), con un convincente estudio del uso por Crisipo de la frase *logou* symmetrí*a*, el equilibrio o adecuada proporción de la razón.

56. Hablando estrictamente, la «inmediatez» aparece en la definición de las pasiones sólo en relación con el presente, no con el futuro.

57. Ejemplos representativos: de cadáveres, Hom., *Il/.*, 24, 757; Hdt., 2, 89; 2, 121-124; de la comida y la bebida, Ar., *HA*, 520b31; *PA*, 675b32; Ps.-Ar., *Probl.*, 924b28; de las acciones y los acontecimientos, Esquilo, *Cho.*, 804, Sófocles, fr. 130; Ar., *HA*, 509b31; *GA*, 764a6; *Rhet.*, 1375b27, 1376a7; Ps.-Ar., *Probl.*, 907b25; de las emociones y pensamientos, Lisias, 18, 19, Ar., *EE*, 1237a24; *MM*, 1203b4; y véase LSJ, s.v.

58. Esto nos brinda una nueva razón por la que la persona estoica no se ha de apenar: mediante la práctica de la *praemeditatio*, habrá aceptado los males antes de que sobrevengan y ajustará sus esperanzas y expectativas al conocimiento de la tremenda incertidumbre de la vida. Para unas pocas de entre los centenares de referencias a esta técnica en los textos estoicos, véanse Cic., *DT*, 3, 29-34; 4, 57; Epicteto, *Disc.*, 1, 4, 20; *Ench.*, 21; Séneca, *Ep.*, 4, 6; 14, 3; etc.

59. *SVF*, III, 466 = Galeno, *PHP*, 4, 7, 12 y sigs. Crisipo dice que la opinión que queda es que «un mal está presente»: es decir, yo considero todavía que la muerte es algo malo, no simplemente que en cierto momento lo ha sido. (Véase también la explicación que da Cicerón del adjetivo *recens* en *DT*, 3, 74 y sigs.) La inmediatez aparece sólo en la definición de las pasiones presentes. Inwood conecta la pérdida de inmediatez con dejar de aceptar la proposición de que es apropiado alterarse. No parece haber ningún indicio de ello; y hemos visto que dicha opinión forma realmente parte del contenido valorativo de la proposición principal.

Duncan (1991) ha formulado recientemente dos nuevas sugerencias en su muy sutil tratamiento de todo este tema. En primer lugar, observa que cuando es reciente un acontecimiento malo como la muerte, hay en mi entorno muchas pistas que evocan en mi mente la impresión correspondiente; a medida que pasa el tiempo, tengo menos ocasiones de pensar en ello. Esto parece ser verdad, pero no es probable que sea una explicación de la «inmediatez» estoica, que ha de tener que ver con ciertos cambios en la forma como la proposición misma le golpea a uno. La segunda sugerencia de Duncan, sin embargo, es una valiosa alternativa a mi propia interpretación. Señala que al pasar el tiempo, a medida que se apaga el recuerdo, el valor especial que el amante (por ejemplo) tenía para una persona se torna vago, así como también las correspondientes apariencias proposicionales. «Las experiencias particulares, sostuvimos, dieron origen a tipos particulares de valor. Sin un suministro continuo de dichas experiencias con las que alimentar aquel valor, el verdadero carácter de las valoraciones seguramente se diluye por falta de sustento.» Duncan añade que, cuando la memoria nos devuelve aquella particularidad en su plenitud, solemos precipitarnos de nuevo en «el acusado desorden de nuestra pena inicial».

Por último, en mis conferencias Gifford de 1993 (Nussbaum, en prensa a), al desarrollar por mi cuenta una teoría cuasi estoica, sostengo que, a medida que pasa el tiempo, la proposición se altera respecto de su contenido eudemonístico, al dar nueva forma a mi vida y sus fines. En un tiempo fue verdad que «una persona absolutamente fundamental para mi vida ha muerto». Con el tiempo, la fundamentalidad se desplaza hacia el pasado, a medida que me voy sintiendo capaz de vivir sin esa persona y adquiero otros apegos. Los estudios sobre el duelo extremado —por ejemplo, en Bowlby (1980)— muestran que si la pena no se diluye con el tiempo ello tiene normalmente que ver con una incapacidad para reformular una concepción de lo que tiene más importancia en la vida de una: la persona conserva una fijación en el objeto perdido como algo de importancia todavía fundamental —incluso de la máxima importancia— para el conjunto de su vida.

60. Para un excelente tratamiento de esta parte de la opinión de Crisipo, con referencia a su interpretación de la *Medea* de Eurípides, véase Gill (1983); véase también Campbell (1985). Para esta interpretación del conflicto de la Medea de Eurípides, véase también Epicteto, *Disc.*, 1, 28, 7.

61. Sin embargo, si aceptamos la propuesta de Duncan (véase la n. 553), el juicio seguirá siendo el mismo únicamente en sus grandes líneas y variará en grado de concreción. Si aceptamos mi propuesta en las conferencias Gifford, los tiempos de una parte del juicio sufrirán un desplazamiento.

62. Crisipo sugiere, sin embargo, que las dos formas de duelo pueden estar conectadas: pues cuando la pena ha perdido inmediatez, uno puede esperar también que «la razón se abra camino y ocupe su lugar, por así decir, poniendo en evidencia la irracionalidad de la afección», *PHP*, 4, 7, 26-28, 286D = *SVF*, III, 467.

63. Existen indicios de que los estoicos (o algunos de ellos) consideraban en cierto modo las dos emociones futuras como primordiales: «Van por delante» (prohēgeísthai); las especies presentes son las respuestas «subsiguientes» a los resultados de nuestras aspiraciones y nuestros temores, «teniendo lugar el placer cuando obtenemos lo que deseamos o evitamos lo que tratamos de evitar, y el dolor cuando se nos escapa lo que deseamos o caemos en lo que tememos» (véase Ario Dídimo en Estobeo, *Ecl.*, 2, 88-89, traducido y comentado en Inwood [1985], pág. 146). Epicteto hace una observación parecida acerca de la relación entre las cuatro pasiones, sin atribuir prioridad a ninguna de ellas. Lo que sostiene parece no ser (según Inwood) nada más que una sencilla observación acerca de la secuencia temporal: cada acontecimiento bueno o malo (en relación con mi sistema de valores) que yo pueda imaginar existirá para mí en el futuro —y con él un objeto de temor o de deseo— antes de que exista para mí en el presente (si es que alguna vez llega a darse).

64. He utilizado «disfrute» y «aflicción» para traducir hēdonē y lýpē, en lugar de los más obvios «placer» y «dolor». Lo he hecho porque se trata de géneros que tienen como especies suyas únicamente emociones específicamente humanas, y no las sensaciones y reacciones corporales que tenemos en común con los animales. Creo que los estoicos no hacían un análisis anómalo de las sensaciones corporales ni negaban que los animales sintieran simples placeres y dolores corporales, tales como la sed y el hambre. Utilizaban esas palabras en un sentido bastante especial, a falta de términos genéricos mejores. Cicerón observa sobre este doble uso en *Fin.*, 3, 35: «Lo que, dando un mismo nombre a un fenómeno físico y otro psicológico, llaman ellos hēdonē». Cicerón mismo elimina la ambigüedad en lo que respecta a lýpē, utilizando *aegritudo* en lugar de *dolor* para la emoción genérica. En el caso de hēdonē se esfuerza también en señalar que a lo que aquí se apunta no es al sentido ordinario de *voluptas*: habla de *voluptas gestiens*, *id est proeter modum elata laetitia* [«placer llamativo, es decir, alegría que se eleva por encima de lo normal». (*N. del t.*)] (*DT*, 3, 24). En otras ocasiones emplea simplemente *laetitia* (4, 14). Sobre el doble sentido de *voluptas*, véase también Séneca, *Ep.*, 59, 1.

65. Para las definiciones canónicas, véanse DL, 7, 110-114; Cic., *DT*, 4, 14-22; Andrónico, Perì pathōn 2-5 = *SVF*, III, 397, 401, 409, 414. El lector de estas listas quedará sorprendido ante el predominio de los términos que designan sentimientos de cólera y hostilidad. Bajo lýpē encontramos, celos, envidia, desprecio, fastidio; a continuación de deseo encontramos odio, gusto por la polémica, ira (orgē), cólera (mēnis), rencor; y sólo otras dos especies. Incluso bajo disfrute encontramos hostilidad: una de las cuatro especies mencionadas es la alegría malévola por el sufrimiento de otro, *epichairekakía.* Si hubiera que preguntarse por las motivaciones que subyacen a la condena estoica de las pasiones sobre la base de estas listas únicamente, uno tendría que concluir que la inquietud por la malicia y la ira es fundamental. El resto de los indicios va en la misma línea.

66. Los ejemplos que presenta Diógenes Laercio son el amor a la fama y el amor al placer. Estobeo añade el amor a las mujeres, al vino, al dinero; y también los odios correspondientes a cada uno de ellos.

67. Otra categoría más es la euemptōsía, o susceptibilidad a una determinada pasión. Se propone como ejemplos la irascibilidad, la actitud envidiosa o la temerosa. No acaba de quedar claro cómo hay que relacionar esas tendencias con las creencias constitutivas de las nosēmata. No estudiaré aquí los problemas planteados por la confusa y poco cuidadosa exposición que hace Cicerón de estas categorías en *DT*, 4, 23 y sigs. Manifiesta su irritación por el amplio recurso de Crisipo a la analogía médica (*nimium operae consumitur*, 4, 23) y concluye que podemos prescindir de los detalles de la analogía médica y ocuparnos de los rasgos principales del argumento. Esto lo induce a confusión.

68. Las pasiones están presentes en casi todos los seres humanos. Los estoicos deben de haber tenido una buena explicación para esto, pues niegan su origen natural y su presencia en los animales y los niños. Crisipo parece haber ofrecido dos explicaciones del predominio del error (DL, 7, 89 = *SVF*, III, 228; *PHP*, 5, 5, 12-20, 320D = *SVF*, III, 229a). Parece haber admitido que, aun cuando los niños fueran educados por un filósofo y nunca vieran u oyeran ejemplo alguno de vicio, sin embargo no necesariamente acabarían siendo filósofos. Una razón para ello es «la conversación de la mayoría de los hombres» (*PHP*; véase DL, «la conversación de los que les rodean»). Aquí Crisipo está seguramente pensando en una situación en la que el niño, aun sin encontrar ejemplos de vicio, está sin embargo lo bastante en contacto con la cultura circundante como para encontrarse con el sistema de valores en el que se sustentan las pasiones. Un niño cuya única conversación fuera con un filósofo y que careciera de ejemplos de actitudes viciosas como el amor y la preocupación excluyentes (dos requisitos que difícilmente podrían combinarse) podría librarse de la pasión. (Para esta explicación, véanse también Séneca, *Ep.*, 115, 11-12 = *SVF*, III, 231; Séneca, *Ep.*, 94, 53 *SVF*, III, 233-235.). La segunda explicación, tal como aparece en las fuentes, es oscura. Diógenes Laercio dice: «Por la persuasión de las cosas externas»; Galeno: «Por la persuasión de las apariencias», y sigue: «El placer presenta la convincente apariencia de que es bueno, y el dolor, la de que es malo». No hemos de interpretar esto de un modo que exija recurrir a una noción de atracción o aversión natural innata. ¿Cómo entender entonces la causa de la apariencia? (Parece que Posidonio encontraba a Crisipo poco claro en este punto.) Un largo pasaje del comentario de Calcidio al *Timeo* ofrece una interesante y quizá correcta explicación (*SVF*, III, 229). La idea parece ser que un niño recién nacido encuentra dolorosa la experiencia del nacimiento, debido a la brusca transición de un entorno húmedo y cálido a otro frío y seco. Pero tan pronto como llora, el médico se apresura a aliviarlo, bañándolo en agua caliente y simulando el agradable entorno del vientre materno. Esto le da ya al niño la idea de que en este mundo el dolor es algo que hay que evitar y el placer es algo que hay que buscar. Esta idea se adquiere tan pronto (mucho antes de que el niño entienda juicios proposicionales) que parece natural: las cosas se presentan sin más de este modo. No obstante, esta apariencia es aprendida, y una vez aprendida da forma a las proposiciones que el niño formulará más adelante. Sobre este tema, véase también Kerferd (1978). Para una interpretación diferente y más plausible en Séneca, véase el capítulo 11.

69. Sobre el amor y el afecto conyugal, véase el capítulo 12.

70. Cic., *DT*, 3, es un ejemplo particularmente claro de esta línea de argumentación. Aparece también continuamente en las *Epistulae morales* de Séneca.

71. Elijo en las páginas que siguen la posición aristotélica porque, comparada con sus principales rivales filosóficas, es la más comprometida con el valor positivo de cosas sobre las que no tenemos pleno control; y es también la que parece más próxima a las intuiciones ordinarias acerca de esos valores, tanto antiguas como modernas.

72. Para las citas del *De ira* seguimos la traducción de Enrique Otón: Séneca, *De la cólera*, Madrid, Alianza (Col. Clásicos de Grecia y Roma), 1986. (*N. del t.*)

73. Para el argumento conexo contra las posiciones kantianas, que recuerdan en este punto al estoicismo, véase Blum (1980).

74. Para la identidad entre persona y razón práctica, véase *EN*, 1, 7 y IX, 4, 1166a 16-17.

75. Crisipo parece haberse sentido muy orgulloso de la metáfora del corredor: véanse también *SVF*, III, 476 = *PHP*, 4, 4, 24-26, 256D; y *SVF*, III, 478 = *PHP*, 4, 6, 35-36, 276-278D, citas directas, ambas, de Crisipo.

76. Los extractos que Galeno cita inmediatamente después de éste son también interesantes: «A menudo, bajo la influencia de este tipo de ceguera, mordemos nuestras llaves y aporreamos la puerta cuando no se abre inmediatamente. Y si tropezamos con alguna piedra, nos vengamos de ella haciéndola pedazos y arrojándola violentamente quién sabe dónde. Y en cada caso empleamos el lenguaje más inapropiado» (*PHP*, 4, 6, 45, 280D). Y, a continuación: «A partir de semejantes ejemplos, uno puede discernir la irracionalidad de la gente dominada por la pasión y el grado en que nos cegamos en momentos así, como si nos hubiéramos transformado en personas diferentes de las que previamente intercambiaban argumentos razonados» (*PHP*, 4, 6, 46, 280D).

77. Esas cicatrices y huellas comprenderán, cabe suponer, las respuestas animales naturales que a veces se consideran erróneamente como si fueran pasiones ellas mismas: tal como la tendencia a ponerse en movimiento cuando uno recibe una señal de alarma, a sentir excitación sexual ante los estímulos adecuados, etc.

78. Véase *SVF*, III, 480 = *PHP*, 4, 5, 21-22; 262-264D, Galeno, al citar el libro terapéutico de Crisipo: «Pues esas enfermedades, decimos, no radican en el juicio de que cada una de esas cosas es buena, sino en inclinarse hacia ellas en exceso respecto de lo que es conforme a la naturaleza». Crisipo, según relata Galeno, definía órexis como «un impulso racional hacia algo placentero en la medida en que debe considerarse placentero» (*SVF*, III, 463 = *PHP*, 4, 2, 4, 238D). Órexis se menciona primero en la clasificación de las eupátheiai recogida en Andrónico; pero boúlēsis se define como eúlogos órexis; y Galeno puede que esté transmitiendo erróneamente como definición de órexis lo que es en realidad la definición de boúlēsis o de una de sus especies. Epicteto contrapone la pasión a la sýmmetros órexis para las cosas dignas de elección (*Disc.*, 4, 1, 84).

79. Inwood (1985) sostiene convincentemente que una idea que desempeña un papel central aquí es la de «reserva»: yo quiero X, pero a condición de que ello sea conforme a la voluntad de Zeus. Véanse, por ejemplo, Epicteto, *Ench.*, 2, 2; *Disc.*, 4, 7, 12; Séneca, *Tranq.*, 13, 3; *Ben.*, 4, 34, 4; 4, 39, 4.

80. Sobre la noción de austeridad, véase *SVF*, III, 637-639. Crisipo recuerda que ha estudiado en otro lugar las causas de la risa, al parecer, en estrecha conexión con las páthē (*SVF*, III, 466 = *PHP*, 4, 7, 17, 284D). Su rechazo de la sorpresa puede muy bien haber desempeñado un papel en el análisis.

81. Compárese con el consejo de Epicteto: todo aquel que se va liberando de las dolencias de la pasión «monta guardia sobre sí mismo, como si fuera un enemigo al acecho» (*Ench.*, 48, 3).

1. En el original, *gooks*, término despectivo utilizado por los soldados estadounidenses para designar a los soldados enemigos naturales de Extremo Oriente y el Pacífico en general y a los vietnamitas en particular. (*N. del t.*)

2. Está claro que con este ejemplo se alude a los estoicos: pues mēnis, palabra nada común en el mundo helenístico, tiene un papel destacado en las definiciones de las pasiones. (Se define como «cólera que se conserva durante largo tiempo»: véase *SVF*, III, 396-397.) Las referencias estoicas a Homero son muy numerosas; véanse Fillion-Lahille (1984), págs. 1 y sigs., 69-70, y Nussbaum (1993a). Vale la pena señalar la gran cantidad de especies diferentes de cólera que se distinguen en estas definiciones, muchas más que cualquier otra emoción importante aparte de la aflicción (lýpē). Bajo el género orgē se colocan thymós («cólera incipiente»), *cholos* («cólera desatada»), pikría («cólera que estalla bruscamente»), mēnis, *kotos* («rencor, cólera que espera el momento adecuado para la venganza»); términos próximos a éstos son mîsos («odio, deseo intenso de que las cosas le vayan mal a alguien»), dýsnoia («malevolencia, deseo de que las cosas le vayan mal a alguien sin más») y dysméneia («dýsnoia que espera el momento propicio y obra el mal»). La lista latina contiene aquí muchas menos palabras: *ira* (orgē), *excandescentia* (*thymós*), *odium* (definido igual que mēnis, aunque se diría que es una traducción verbal de mîsos), *inimicitia* (definido igual que *kotos*, aunque quizás es una traducción de dysméneia) y *discordia* («cólera de un tipo más bien amargo que se concibe en lo más hondo del alma y el corazón») —véase Cic., *DT*, 4, 21—. Vale la pena tener presente la estrecha asociación entre la cólera y el odio: la principal diferencia parece ser que la definición de odio no alude como motivo a una ofensa previa.

3. Hoy día, en Boston, la *Ilíada* se emplea como programa terapéutico para veteranos de Vietnam que padecen del síndrome de estrés después del combate. Doy las gracias a Jonathan Shay por la discusión sobre este punto.

4. Sobre *Ilíada*, 24, véanse J. Griffin (1980), MacLeod (1982) y Nussbaum (1992).

5. Sobre Novato y la familia de Séneca en general, véase M. Griffin (1976).

6. La fecha de composición es probablemente el 41 d.C., primer año del reinado de Claudio.

7. Véase Fillion-Lahille (1984). Hay referencias explícitas a Calígula en 1, 20; 2, 33; 3, 18-19; 3, 21. Una reflexión general sobre los recientes crímenes de Roma aparece en 2, 8-9, sobre lo que se hablará más adelante. Sobre el edicto de Claudio distinguiendo entre *ira e iracundia*, véase Fillion-Lahille (1984), págs. 273 y sigs. Sobre el estoicismo romano en general, véase Boyancé (1963).

8. Sobre la preocupación romana por la ira, véase Fillion-Lahille (1984), págs. 1 y sigs.; sobre Virgilio, véase M. Putnam (1985) y, sobre la relación entre Séneca y la *Eneida*, véase M. Putnam (en prensa).

9. Respecto de la preocupación de las esposas romanas de la misma clase social por el honor y el coraje, véase Musonio Rufo: «¿Acaso también las mujeres deberían hacer filosofía?». Los historiadores romanos ofrecen muchos ejemplos de preocupación de las mujeres por las virtudes militares «viriles»: piénsese, por ejemplo, en el retrato que hace Tácito de Agripina, esposa de Germánico.

10. Para una examen completo de las opiniones al respecto, véase Fillion-Lahille (1984), págs. 29 y sigs., 222 y sigs., 283 y sigs.

11. Rabbow (1914), pág. 141.

12. Bourgery (1922), págs. 39-40, 100.

13. Cupaiuolo (1975), pág. 68, citado en Fillion-Lahille (1984), pág. 283, traducido del francés por mí.

14. Fillion-Lahille (1984).

15. Para las citas del *De ira* seguimos en líneas generales la versión de Enrique Otón Sobrino: *De la cólera*, Madrid, Alianza, 1986. (*N. del t.*)

16. Así, Fillion-Lahille ([1984], págs. 250 y sigs.) tiene toda la razón en subrayar la importancia de Sextio y otras figuras romanas para el libro III y para la educación filosófica de Séneca en general (véase también al respecto M. Griffin [1976]). Pero la idea de aproximar más la argumentación al entorno doméstico tiene una motivación filosófica y terapéutica. Sobre la estructura de los diálogos de Séneca en general, véase también Abel (1967).

17. Véase *EN*, VI, 13.

18. Para un convincente análisis de esta parte del tratado, véase Inwood (1993).

19. Andrónico: epithymía timōrías toû ēdikēkénai *dokountos;* Diógenes Laercio: epithymía timōrías *toû dokountos* ē*dikēkénai ou* prosēkóntōs*;* Estobeo: epithymía [toû] timōrēsasthai *ton dokounta* ēdikēkénai parà *to* prosēkon (*SVF*, III, 395-397). Estrictamente hablando, los añadidos que aparecen en Diógenes Laercio y en Estobeo (*ou* prosēkóntōs, parà *to* prosēkon) pueden parecer redundantes —en efecto, la idea de «ser injuriado» parece incluir por sí misma la noción de que lo que ha ocurrido es «improcedente»— aun cuando traduzcamos ēdikēkénai por «haber injuriado» en lugar de por el más fuerte «haber cometido injusticia». El objeto de los añadidos puede ser tener en cuenta casos como el del castigo merecido, en que la persona no puede indignarse porque sabe que se ha hecho acreedora a él. Pero es poco probable que semejante castigo recibiera el nombre de adíkēma, aun en el sentido más lato.

20. En 2, 1 se pregunta si la ira empieza *indicio an impetu*, en virtud de un juicio o de un impulso, y luego pregunta, más concretamente, si ante la apariencia (*species* = phantasía) de una injuria, uno se siente movido a ira con o sin el asentimiento de la razón. Sostiene que la ira exige *asentimiento* (2, 1; 2, 3), si bien admite que la mera *species* puede provocar ciertas respuestas corporales, tales como temblor, palidez, lágrimas, excitación de los genitales, suspiros, etc. (2, 3). Éstas, sin embargo, no son pasiones y no tienen la conexión con la acción que sí tienen las pasiones. Aquí no sólo está de acuerdo con la tradición estoica griega, sino también con Aristóteles; véase *DA*, III, 9, *MA*, 11 (sobre el particular, véase el comentario *ad loc.* de Nussbaum [1978]).

En 2, 4, Séneca divide la ira en tres fases: un movimiento no voluntario (los reflejos corporales que ya ha mencionado, que siguen inmediatamente a la *species* y preceden al asentimiento); un movimiento que es voluntario pero no «obstinado», que consiste en el juicio (asentimiento a la *species*) «cual si conviniera que yo me vengara puesto que he sido ofendido» o «cual si conviniera que éste cumpliera castigo, supuesto que ha perpetrado un delito». El tercero «es ya un impulso inmoderado, el cual desea vengarse, no si conviene, sino a toda costa, que se sobrepone a la razón». El curso de la argumentación de Séneca en este punto muestra claramente que la *segunda fase* es ya la ira, y eso es lo que el sabio *no ha de tener*. De manera que no es solución ninguna al problema que voy a plantear el decir que la persona sabia ha de detenerse en la fase 2. En efecto, ésa es la fase en la que llegamos al verdadero *definiens* de la ira, tal como el libro I ha dejado ya establecido. La segunda fase, cree Séneca, llevará automáticamente a la tercera, a no ser que algún razonamiento compensatorio intervenga para detener el proceso. El sentido de distinguir las dos fases es mostrar que los juicios en los que consiste la ira *pueden* modificarse mediante el juicio (*qui iudicio nascitur*, *iudicio tollitur*)*;* pero no cuando las cosas han llegado demasiado lejos.

21. La mantienen tanto Aristóteles como Epicuro (véanse los caps. 3 y 7). Y, de hecho, la idea de una agresividad innata es muy rara en los textos antiguos. *Puede* que esté implícita en la división que traza Posidonio del alma, y Posidonio puede creer que está implícita en Platón; pero el thymoeidés de Platón, aunque presente en los niños, es un «aliado de la creencia» y está conectado con las ideas de honor que deberían enseñarse. Por otro lado, muy pocos pensadores antiguos creen que el curso general de la vida dé inevitablemente origen a esa pasión y sus problemas, pese a la rivalidad por los recursos escasos y las creencias acerca de su importancia (véase el cap. 7). La cólera sería en ese sentido «natural», por ser un producto más o menos universal de la condición humana. Veremos que es ésta la posición que defenderá también Séneca.

22. Alejandro aparece bajo una luz más favorable en 2, 23, donde no da crédito a una carta que le pone en guardia contra su propio médico.

23. Recuérdese que el juicio de que fulano o zutano ha de ser castigado porque me ha ofendido es ya ira, incluso antes de que se me vaya de las manos. La persona no airada puede, sin embargo, juzgar que otro ha de ser castigado, viendo en el castigo una función disuasoria o correctiva. Lo que no puede hacer es sostener que la injuria que se le ha hecho deba ser vengada mediante el castigo. Y esto es precisamente lo que el personaje presuntamente no colérico de Séneca piensa en realidad, en el ejemplo que se expone a continuación.

24. Para cuestiones conexas con ésta, véanse Murphy (1990) y los capítulos del mismo autor en Murphy y Hampton (1988).

25. Esto demuestra, sin embargo, que la concepción estoica no implica la completa desvinculación de todo compromiso que tenía lugar en el escepticismo. Uno puede, todavía, preocuparse por los demás gracias a ciertas creencias acerca del universo y de nuestra posición en él.

26. Véase Murphy (1990).

27. Esto puede parecer contradictorio con 2, 4, donde Séneca atribuía a la persona una ira que no era todavía *contumax*, por hallarse en la fase 2 (véase más arriba la n. 595). Pero creo que los dos pasajes pueden hacerse compatibles recurriendo a 2, 5, 3, que dice que la cólera *se vuelve* ingobernable y cruel «por su frecuente práctica». Séneca desea hacer tanto hincapié en que la cólera puede ser superada por el razonamiento como en que es terriblemente difícil lograrlo una vez que echa raíces en el alma. Ciertamente, en ese momento su impulso no puede contrarrestarse mediante la oposición de un simple juicio, sino únicamente mediante la *asidua meditatio* que el propio Séneca recomienda y articula (2, 12).

28. En el original figura, por error, la referencia 2, 9. (*N. del t.*)

29. En 2, 10, aparecen algunas imágenes que pueden hacer pensar en una agresividad natural: ¿por qué habría uno de sorprenderse de que los espinos no den frutos (2, 10, 6)? Nadie se irrita «cuando la naturaleza vindica el efecto» (*ibid.*). Pero esto son recordatorios de la universalidad de la *condición* que propicia el vicio; y la afirmación *vitium natura defendit* debe leerse, creo, con mucha precisión, como la afirmación de que la naturaleza (es decir, la *condicio* que el mundo nos impone) *favorece* el crecimiento de los vicios de agresividad y competitividad.

30. *Clem.*, 2, 1, sitúa el origen de «todos los males del alma» en la *cupido alieni.* Análogamente, la epístola 90 se refiere a la codicia y el apetito por las propiedades de los demás como las fuerzas que desbarataron la armonía de la era anterior (90, 3, 16, 36: se las describe como irrumpiendo en escena de una manera bastante misteriosa, *irrupit*, etc.). La carta es difícil de interpretar, pues se dice que dichas fuerzas pusieron fin a una anterior «edad dorada», sin que quede demasiado claro si ese cambio lo propicia una simple variación de las condiciones materiales. Pero la edad dorada de Séneca no es la edad dorada material de la tradición, en que los bienes externos están fácilmente disponibles (véase el cap. 12), es una edad dorada *moral* (90, 44, *egregia*, *carens fraude*; véase el cap. 12), una época en que la gente no estaba culpablemente apegada a los (escasos) bienes externos. No sería de extrañar que dicha condición puramente hipotética en un mundo de escasez y que, según Séneca, es el resultado de la inocencia derivada de la ignorancia (90, 46), fuera alterada por el deseo una vez que la gente cobrara conciencia de la escasez y las posibilidades de servirse de las propiedades de otros para protegerse.

31. Aquí menciona Séneca la violación y la promiscuidad.

32. Parte del material terapéutico del libro III es de esta clase, pero ello se debe a que el interés se centra ahora en la vida cotidiana de Séneca y del discípulo.

33. Dadas las conexiones pitagóricas del maestro de Séneca, Sextio, la práctica aquí descrita puede no ser en absoluto estoica (ni senequiana) en su origen.

34. Compárese con la lectura de la carta 40 en el capítulo 9.

35. Sobre la relación entre la adopción de la actitud narrativa y la eliminación de la cólera, véanse también Nussbaum (1993c) y «Perception and Revolution», en Nussbaum (1990a).

36. Para un repaso a capítulos anteriores de la historia de esta conexión, véase Nussbaum (1993b).

37. Sobre las dos dimensiones del concepto de equidad, véase Lawless (1991), Nussbaum (1993b). Para una historia completa del concepto y su función jurídica, véase D'Agostino (1973).

38. Para un argumento afín que desarrolla la posición ante la responsabilidad moral misma, sosteniendo que uno no es responsable de las malas acciones si la educación recibida le ha impedido hacerse capaz de responder al razonamiento ético, véase Wolf (1990).

39. Véase Schofield (1991).

40. La obra de Séneca hace constantemente hincapié en la necesidad de una continua mejora, negando que persona viviente alguna sea sabia y subrayando el valor y la dignidad moral del esfuerzo personal. Véanse, por ejemplo, las epístolas 88 y 90. La epístola 90 llega a sostener que en la edad dorada que precedió a la aparición del vicio no pudo haber virtud auténtica alguna: el arte de la filosofía es necesario para la virtud auténtica y dicho arte es producto de la humana necesidad. *Non enim dat natura virtutem*: *ars est bonum fieri*, y ese arte no habría existido de no existir el vicio y las condiciones que lo propiciaron (90, 45).

41. Sobre la clemencia, véase Murphy y Hampton (1988), que abogan por una comprensión más bien restringida del concepto, limitándolo a contextos jurídicos e institucionales y contrastándolo con la indulgencia, que sería la noción moral más amplia. Séneca entiende la clemencia como una noción amplia, aplicable tanto en los tratos privados como en los públicos (si bien está pensando en la aplicación de castigos más que en la determinación de la culpabilidad). A pesar de que la clemencia tiene un papel particularmente destacado en el ámbito jurídico, sólo requiere la posibilidad del castigo. La clemencia no entraña *ignoscere*, olvidar o perdonar, pues, tal como subraya Séneca, uno puede ser severo con el delito y, sin embargo, mitigar el castigo (*Clem.*, 2, 7). Véase Nussbaum (1993b) para un examen más pormenorizado de estos puntos.

Especial importancia reviste la distinción entre clemencia y piedad o compasión, *misericordia* (gr.: éleos). Esta última implica el reconocimiento de la debilidad y vulnerabilidad de uno y, como tal, está prohibida al estoico (véase *Clem.*, 2, 5). Séneca sostiene que la *misericordia* es un estado de debilidad, una forma de depresión, un abandonarse a la fortuna. Aquí los estoicos parecen diferir de los epicúreos, que admiten la compasión. Es éste, pienso, un punto especialmente débil de la teoría política estoica.

42. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, 2, 10; sobre la conexión de la crítica nietzscheana de la piedad con los argumentos estoicos, véase Nussbaum (1993c).

43. Para un estudio más detenido de esta cuestión, véase Nussbaum (1993b).

44. Es éste un contexto [párrafo 3, 37, no 3, 36, como se lee por error en el original inglés (*N. del t.*)] donde Séneca insta a distanciarse de los atentados a la propia reputación; pero un consejo similar se da en 2, 10, en conexión con los graves crímenes e injusticias públicas que Séneca enumera allí. Describe el contraste entre la conducta de Heráclito y la de Demócrito, uno de los cuales lloraba por las faltas humanas, mientras el otro reía, pues «nada le parecía serio de estas cosas que con seriedad se hacen». El principal objeto de esta historia es presentar a Heráclito y Demócrito como superiores a la persona que se encoleriza: «¿Por ventura hay ahí un sitio para la cólera, donde todo o hay que reírlo o hay que llorarlo?». No obstante, se diría que la argumentación de Séneca hace preferible la respuesta de Demócrito a la de Heráclito: pues una persona sabia no ha de sentir pesar ni compasión, y parece difícil que alguien pueda llorar sin esos sentimientos. Véase también 3, 11: «Hay unas cuantas cosas que deben trocarse en chiste y broma», así como la subsiguiente narración de la broma de Sócrates cuando se dio un golpe en la cabeza.

45. También aquí los ejemplos que siguen tienen que ver con evitar el conocimiento de los insultos que nos puedan dirigir. Pero esto forma parte de un programa general completo para la eliminación de la tendencia a la ira, y la recomendación se expresa en un lenguaje de carácter inequívocamente general. En la sección que sigue encontramos la anécdota de Platón, Espeusipo y el esclavo. Aquí la ofensa del esclavo debe de ser grave, pues Séneca juzga que unos azotes son el castigo adecuado. Inmediatamente después vienen las anécdotas de Prexaspes y Harpago, que muestran cómo es mirar desde el otro lado en una tiranía; así, el consejo está relacionado con las reflexiones, más complejas y serias, de Séneca sobre la vida política. Además, 2, 9-10, que se centra en graves delitos públicos, da un consejo semejante; y unos cuantos de los *exempla* que tratan graves asuntos públicos tienen una moraleja semejante: por ej., 2, 23, donde se elogia a Alejandro por pasar por alto una amenaza a su vida. Uno podría intentar resolver los problemas que presenta este consejo diciendo que Séneca lo presenta sólo *ad hominem*, a un interlocutor proclive a desviarse en sentido opuesto. Pero creo que eso no sería suficiente: no hay signo alguno de que Novato sea más propenso a una curiosidad excesiva que cualquier otro, y Séneca deja bien claro que para evitar la furia no es realmente necesario negarse a reconocer los males que nos rodean.

46. Sin embargo, en 3, 34 está muy cerca de ello: «Nada de estas cosas que tan pesarosos [*tam tristes*] soportamos es seria, nada es importante: de ahí, afirmo, en vosotros cólera e insensatez es que lo poco en mucho lo estimáis».

47. Sobre el suicidio estoico véanse, entre otros, Rist (1969), Long y Sedley (1987), la excelente y completa discusión del tema en M. Griffin (1986) y Bonhöffer (1894). Sobre Séneca en particular véanse Tadic-Guilloteaux (1963) y la excelente exposición que hace Englert (1990). Griffin hace hincapié en la ortodoxia estoica de Séneca; Englert considera a Séneca ortodoxo en lo relativo a las condiciones en que es adecuado optar por el suicidio, pero encuentra (a mi modo de ver, correctamente) algo nuevo en la pormenorizada exposición de las conexiones entre suicidio y libertad.

48. Séneca no tenía elección en cuanto a morir o no: si no se hubiera suicidado, habría sido ejecutado. Por otro lado, hizo gala de gran coraje en su vida política previa y su forma de morir dio prueba de reflexión y coraje.

49. Sobre el suicidio de Séneca, véase M. Griffin (1976, 1986), quien subraya su aplicación de las normas estoicas, y especialmente sus vínculos con la imagen de Sócrates en el *Fedón.*

1. A lo largo de la obra se da mucha importancia a la relación de Medea con el Sol: véanse 28-36, 207-210, 510-512, 570 y sigs. Para una buena discusión de este punto, véase Fyfe (1983), pág. 82.

2. Seguimos, en las citas de *Medea* de Séneca, la versión castellana de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2001(3.ª). (*N. del t.*)

3. Para esta figura, véanse también Costa (1973), F. J. Miller (1917) y Ahl (1986). El término recoge el uso literal de *mater* en 1007: «Busca tálamos de doncellas y abandona a las madres».

4. Para la relación entre Séneca y el aristotelismo, véanse los capítulos 10 y 11, donde sostengo que Aristóteles le proporciona no sólo una posición filosófica opuesta, sino también una concepción cercana a muchas de las intuiciones de su interlocutor relativas al papel de las emociones en la buena vida. Aquí pretendo describir una posición aristotélica general sobre el amor, análoga a la posición explícita de Aristóteles sobre la cólera (véase el cap. 3). Price (1989) ha demostrado fehacientemente que esto está cerca de la posición de Aristóteles respecto de la philía que tiene un componente erótico. Los estoicos atribuyeron inequívocamente a los peripatéticos una posición general clara en la línea de que las emociones debían ser moderadas, no extirpadas (véase especialmente Séneca, *De ira*, 1; Cic., *DT*, 4). La proximidad de la posición «aristotélica» a la del coro de Eurípides confirma sus credenciales populares.

Para las concepciones de los estoicos griegos sobre el érōs, véase *SVF*, III, 397-399 y 650-653. Las definiciones rechazan la forma de érōs consistente en un simple deseo de contacto sexual sin amistad, pero permiten al hombre sabio una forma de amor erótico físico que se combina con la esperanza de la amistad. Cicerón ridiculiza y denuncia esta incoherencia en el ataque a la pasión (*DT*, 4, 70-76). En *Sobre el matrimonio*, Séneca (fragmentos en Haase [1897-1898]) condena toda pasión erótica hacia la propia esposa (véase la cita del inicio del capítulo y la n. 673). Las personas casadas han de tener relaciones sexuales únicamente de cara a la reproducción. Musonio Rufo se suma al ataque contra la pasión, sosteniendo que el placer no debe ser nunca el objeto de las relaciones conyugales. Pero ofrece un cuadro más favorable del matrimonio como «comunidad» (koinōnía) y «vida en común» (symbiōsis), en las que hombre y mujer «se afanan juntos y respiran juntos». Insta asimismo al filósofo a casarse. (Véanse «Sobre el fin del matrimonio» y «¿Es el matrimonio un impedimento para la filosofía?», en Hense [1905].)

5. Para la expresión de un deseo similar, véase Píndaro, *Nem.*, 8: «Divina juventud, heraldo de los deliciosos placeres amorosos de Afrodita, posada en los virginales párpados de los jóvenes, a uno lo alzas con las suaves manos de la necesidad, a otro con manos diferentes. Bien está si uno es capaz de tener más nobles amores sin desviarse de la actuación oportuna en cada caso».

6. El *Fedro* de Platón es una obra bien conocida y muy apreciada por los estoicos romanos. Cicerón, por ejemplo, hace gala de un conocimiento minucioso de uno de sus argumentos en *DT*, 1, 53. Séneca lo parafrasea (mencionando a Platón) en *Tranq.,* 17, 10 (haciendo referencia a 245A), y posiblemente también en *Ben.*, 4, 33, 1 (la frase que comienza por *ut ait Plato* puede ser una paráfrasis de 246A). Hace también referencia detallada a *Teéteto*, *Fedón*, *República*, *Timeo* y *Leyes* (véanse los pasajes recogidos en Motto [1970]). En *Ep.*, 24, 6, Séneca señala que Catón, su héroe estoico por excelencia, leyó el *Fedón* de Platón justo antes de su muerte; y M. Griffin (1976), cap. 11, muestra que también Séneca modeló su propia muerte con arreglo a la muerte de Sócrates. Esto nos demuestra que la relación de Séneca con Platón era tan profunda e interiorizada que el texto se convirtió en una manera de expresar los compromisos más fundamentales de su vida. Para otras utilizaciones estoicas o afines del carro alado y los caballos de Platón, véanse Plutarco, *Virt. mor.*, 446E: Ario Dídimo, *Ecl.*, 2, 89, 490, 6; Posidonio, frs. 31, 166; Filón, *Leg. alleg.*, 2, 94, 3, 118; Galeno, *PHP*, 4, 2, 244D, 4, 5, 18, y véase 3, 3, 15; 3, 3, 5-6. (Véase el análisis de estos pasajes en Inwood [1985] 462.) Para una exposición del papel motivacional y cognitivo de la emoción en el *Fedro*, véase Nussbaum (1986a), cap. 7, y Price (1989). Sobre el uso por Posidonio del *Fedro* para defender su concepción tripartita del alma, véase Nussbaum (1993a). Aunque Platón distingue entre el caballo apetitivo y el emocional, subraya que incluso el primero se mantiene a raya gracias a la razón, y el conjunto se mueve como una *symphyton* dýnamis, una «capacidad connatural». Posidonio parece pensar que también la parte apetitiva puede ser reformada y educada.

7. Esto vale para el estoicismo de Crisipo y de sus continuadores tardíos, especialmente Séneca (véanse los caps. 10 y 11, con las referencias) y Epicteto. Posidonio, debido a su creencia de que el alma tiene una parte irracional separada, parece haber adoptado una concepción no cognitiva de la importancia moral de la poesía y la música. Véanse también los fragmentos de Diógenes de Babilonia *Sobre la música*, conservados en la polémica de Filodemo (*SVF*, III, págs. 221-235). Los datos existentes sobre las concepciones estoicas de la poesía fueron reunidos en una útil recopilación por De Lacy (1948); pero este último autor no hace la importantísima distinción entre una actitud cognitiva y otra no cognitiva ante la educación poética. Examino esta cuestión extensamente en Nussbaum (1993a). Séneca señala que gran parte de la poesía al uso es nociva, ya que reproduce y refuerza la falsa estructura de valores de la vida cotidiana (*Ep.*, 115, 12). Esta tesis, que ha sido defendida al menos desde la *República* de Platón, no parece exigir tanto el rechazo de la poesía como su reforma radical.

8. Séneca hace hincapié en el valor del teatro para el reconocimiento del yo y la «confesión de la verdad,» (*confessionem veritatis*) en *Ep.*, 108, 8-12.

9. Para un excelente estudio de las ambigüedades de este discurso, véase Fyfe (1983).

10. Sobre la conexión entre las Furias y la tenebrosidad moral en Virgilio, véase M. Putnam (1990).

11. DL, 7, 180. Las críticas a Crisipo por incluir demasiadas citas son algo común; Galeno se ocupa de ello ampliamente, y Diógenes informa de que Apolodoro de Atenas, que era epicúreo, atacó la dependencia de Crisipo con respecto a los poetas, diciendo: «Si uno eliminara de los libros de Crisipo todas las citas ajenas, sus páginas quedarían vacías». Para el interés de Crisipo en los poetas y en el uso cotidiano, véase el capítulo 10; para su actitud frente a la literatura en general y el personaje de Medea en particular, véanse Gill (1983) y Nussbaum (1993a). Sobre el uso que hace Crisipo del estilo dramático y retórico, véase Frontón, *Ant.*, 2, pág. 68 = *SVF*, 2, 27, quien informa de que, no contento con la exposición, «hace una descripción, introduce divisiones, presenta personajes y pone en boca de otras personas lo que quiere decir». Para las relaciones de Séneca con este aspecto de Crisipo, véase Wright (1974).

12. Los estoicos no se escandalizarán, como les ocurre a los personajes de Eurípides y les ocurriría a muchos pensadores griegos, por el hecho de que una mujer aparezca aquí haciendo gala de virtudes masculinas, tales como el coraje y la grandeza de espíritu. Sobre la igual capacidad de las mujeres para las virtudes, véase el capítulo 9, y especialmente Musonio Rufo, «¿Acaso también las mujeres deberían hacer filosofía?» y ¿Deben los hijos y las hijas recibir la misma educación?» (Hense, 1905), allí citado. Para resaltar más el aspecto de justificación moral, Séneca permite incluso que Medea emplee el lenguaje religioso oficial cuando se cobra venganza (véanse 562 y Costa [1973], *ad loc.*, Henry y Henry [1985], 159).

13. Rosenmeyer (1989) sostiene también que ella posee muchas cualidades del héroe estoico (48), si bien yo pienso que se equivoca al indicar que para el héroe estoico «la vida tiene sentido únicamente como representación, como experiencia estética».

14. Ha habido muchos intentos de establecer estas conexiones. Véanse, por ejemplo, Marti (1945, 1947), Pratt (1948, 1983), Egermann (1940), Dingel (1974) y Rosenmeyer (1989). El enfoque de Marti (que afirma que los dramas vienen en una secuencia pedagógica ordenada) es demasiado rígido y no sustentado en los datos históricos; Pratt parte de la débilmente argumentada teoría de que Séneca está rechazando a Crisipo y siguiendo a Posidonio; así no puede hacer justicia al contenido cognoscitivo del drama. Más prometedor es Dingel, que tiene cosas interesantes que decir acerca de la ambigua relación de la tragedia de Séneca con algunos temas de la doctrina estoica. Las mejores exposiciones del pensamiento contenido en los dramas de Séneca son las que responden de manera precisa y receptiva a las estructuras internas del drama y están dispuestas a dejarse impulsar por dichas estructuras: sobre todo, Regenbogen (1930) y Henry y Henry (1985). Piezas más breves que captan bien el espíritu de los escritos de Séneca son las de Herrington (1966) y Segal (1983a y b). El libro de Segal (1986a) es menos útil, pienso, debido a su uso, más bien rígido, de la terminología propia del psicoanálisis lacaniano. Séneca era mejor psicólogo que Lacan, y todo lo que haya que decir acerca de su obra puede decirse hablando de la obra. Véase también Hadot (1969), sobre la relación de Séneca con las tradiciones de la psicoterapia. Para una introducción equilibrada a otros problemas relacionados con la comprensión de la tragedia senequiana, véase Fantham (1982). El proyecto de Rosenmeyer (1989) consistente en relacionar las tragedias con la física estoica es una fructífera prolongación de la obra de Regenbogen, aunque no creo que elimine la necesidad de una comprensión ética y psicológica. Especialmente fructíferos son los análisis de Rosenmeyer que unen esos dos niveles. Véase también M. Putnam (en prensa).

15. Véanse Gill (1983) y Knox (1977), sobre la pieza de Eurípides, y la sección III del capítulo 10. Según parece, Crisipo tomó la psicología estoica de Eurípides; el drama de Séneca presenta la concepción crisípea de forma mucho más explícita.

16. He puntuado esta frase de manera algo diferente de como decidieron Zwierlein (1986a y b), Costa (1973) y F. S. Miller (1917), quienes escriben: *Occidant*, *non sunt mei*; */ pereant*, *mei sunt*, *crimine et culpa carent*, […], etc. Ahl (1986) traduce con arreglo a esa puntuación. Según ella, la oscilación tiene lugar más adelante, después de *sunt*, y la idea es: «Que mueran, pues ahora pertenecen a Creúsa, y que mueran precisamente porque son míos [y, por consiguiente, también de Jasón]». Esto me parece menos plausible, pues Medea ha vinculado la ira y el deseo de venganza con el pensamiento de que los niños son de Creúsa, y el amor y la indecisión ante la venganza con la idea de que son suyos (véanse 920-925, 929-930).

17. Esta proximidad de las pasiones entre sí, evidente también en otros textos poéticos latinos (en Virgilio sobre todo), ha afectado incluso al sentido de la palabra *dolor*, de manera que en unos pocos pasajes parece significar «estar herido» en el sentido de «tener resentimiento», lo que lo aproxima mucho a la cólera. Véase, por ej., *Aen.*, 1, 25; 5, 608; 7, 291; 2, 594; 9, 66; 8, 220; 8, 501. Esto complica mi tesis, pero no la desmonta. Uno esperaría que la tesis estoica uniera lo que el discurso no especializado ordinario mantiene separado sólo si fuera una teoría muy a contracorriente de las creencias ordinarias y la vida. He argüido que no es el caso. El hecho de que el discurso no técnico tenga la misma tendencia a enlazar, en ocasiones, el *dolor* con la *ira* debe, en mi opinión, tomarse como un indicador de la fuerza intuitiva de esta concepción. Le estoy muy agradecido a Michael Putnam por su discusión sobre este punto; y me ha sido de utilidad la sutil concepción de *dolor*, *amor* e *ira* que aparece en M. Putnam (1985). Véase también M. Putnam (1987, 1990).

18. Por poner sólo unos cuantos ejemplos, véanse *Phdr.*, 360 y sigs., 1156; *Ag.*, 131 y sigs.; *HO*, 249 y sigs. (sobre el cual, véase Regenbogen [1930]), 259 y sigs. Yo diría, tanto en estos casos como en los casos aportados por Putnam (n. 641), que suele ser correcto trasladar *dolor* por «pesar» o «dolor», pero reconocer al mismo tiempo con qué facilidad el dolor conduce a la represalia. En *HO*, 249 y sigs., las formas de *dolor* son quejas, súplicas y lamentos (*queritur implorat gemit*)*;* pero está claro también que están estrechamente asociadas con amenazas (249); y en 295 se insiste en que el *dolor* exige venganza.

19. Sobre el carácter de Jasón, véanse Maurach (1966), Pratt (1983), pág. 25, y Herington (1966).

20. Para estos síntomas de pasión, véase *Phdr.*, 360 y sigs., especialmente 374-378: «Camina ella con paso inseguro, malgastadas sus fuerzas. Su energía no es ya la misma y el rubicundo fulgor de la salud no brilla en su claro rostro».

21. Véase Rabbow (1954), quien habla atinadamente de la «Wille zur ethischen Totalität» [«voluntad de totalidad ética»] de los estoicos.

22. En lo que sigue estoy muy en deuda con Segal (1983a), cuyas traducciones sigo para *Thy.*, *Oed.* y *Phoen.*; véase también Henry y Henry (1985).

23. Sobre las conexiones entre ser una buena novia y tener un freno, véase Eliano, *De natura animalium*, 12, 33, así como otras referencias recogidas en Bonnefoy (1991), pág. 97. Aristóteles, en *HA*, 578a8, hace de la yegua el modelo de una hembra insaciable, ansiosa de amor.

24. Véase Zwierlein (1986a, 1986b); él mantiene *saevit*, defendiendo esta lectura frente a diversas correcciones propuestas (tales como *suasit*, *movit* y *fecit*), apoyándose en varias referencias. Especialmente pertinente es la de Virgilio, *Eneida*, 4, 531-532: *Ingeminant curas rursusque resurgens / saevit amor magnoque irarum fluctuat aestu* [«… / se ensaña el amor agitándose con los grandes ardores de la ira»].

25. Knox (1958), que recoge abundantes ejemplos de imágenes basadas en serpientes y de la asociación de éstas con las llamas. Se refiere también al «catálogo de serpientes» que aparece en Virgilio, *Geórgicas*, 3, 414-439, y a la detallada descripción de una serpiente en *Culex*, 163-197.

26. Para las demás referencias a las serpientes que aparecen en Séneca, véase Motto (1970). Los pasajes de las obras en prosa subrayan el carácter venenoso de las serpientes, su ferocidad, su imprevisibilidad (por ej.: *Ir.*, 1, 1, 5-6; 1, 16, 5; 1, 17, 6; *Clem.*, 1, 25, 4; *NQ*, 2, 31, 2). Pero *Clem.*, 1, 17, 1, dice de otra clase diferente de animal: «Ningún animal tiene un temperamento más recalcitrante, ningún otro exige tanta habilidad para manejarlo». Ese animal es el ser humano.

27. Véase también Freud (1900-1901), VI E, quien atribuye un significado universal a la imaginería relacionada con las serpientes. Los múltiples significados de esa imaginería en Roma encuentran su paralelo en el catálogo de serpientes del *Mahabharata.* Para una excelente exposición de las imágenes relacionadas con serpientes en las tradiciones eróticas de la India, véase Doniger (1973, 1986).

28. Knox (1958), pág. 380: «Además de evocar las fuerzas destructivas, puede también significar el renacer, la renovación que la tradición poética latina asociaba con la muda de la piel de la serpiente en primavera». Hace referencia a Ovidio, *Metamorfosis*, 9, 266; *Ars amandi*, 3, 77; Lucrecio, III, 614; Tibulo, 1, 4, 35, y otros: y éste es un rasgo decisivo en su interpretación de *Eneida*, 2, donde la muerte de Troya y su (aún más glorioso) renacimiento se consideran inseparables. Sobre la conexión entre creatividad y destrucción en *Medea*, véase también Fyfe (1983), pág. 83.

29. El énfasis de las palabras de Medea en esta escena final se pone todo él en la luz y los espacios abiertos. Así como al comienzo invoca al Sol como a su abuelo, «de quien procede nuestra estirpe», y habla del carro del Sol (con sus flamígeros corceles) «recorriendo el sendero de costumbre por un cielo sin nubes» (30), así ahora (una vez rescatado su «reino» de las tinieblas de la parte central del drama y sus lucubraciones nocturnas) dice que «surcaré los aires» y «me abre camino el cielo» (1025, 1022). Jasón la ve envuelta en llamas (996-997) y volando «por las alturas del éter soberano [*sublimis*]». Si añadimos a esto el hecho de que ella habla de éste como un día de boda, un día de recuperación del poder real y del poder paterno (982-984), podemos ver que hay motivos para asociar el carro de las serpientes con la sensación de luminosidad y apertura de horizontes que domina toda la escena y con el brillo ígneo del carro paterno que aparece al comienzo del drama. Un buen director de escena (o mejor, un buen técnico de iluminación) sacaría partido de estas indicaciones; la imaginación del lector u oyente también lo hace.

30. La palabra, según Busa y Zampolli (1975), aparece en las obras de Séneca 165 veces, 45 de ellas en las *Naturales quaestiones*. La forma singular aparece a menudo en la expresión *orbis terrarum*, que significa «universo», pero universo ordenado, no en trance de sumirse en el caos. El plural suele referirse a los «circuitos» de algún cuerpo celeste, resaltando una vez más el orden y el plan. En *Medea*, la palabra en cuestión aparece en otros cuatro pasajes. En el verso 5 es el orden del mundo natural como receptor de la luz solar. En el 98 designa el círculo formado por los cuernos de la luna en tanto que encierran un círculo completo de luz; en el 372 se refiere al mundo natural en su conjunto, que la audacia humana puede ahora recorrer; en el 378 hace referencia a los nuevos «mundos» que serán descubiertos por esa audacia [pasaje que algunos comentaristas, empezando por un hijo de Cristóbal Colón, han calificado de verdadera «profecía» del descubrimiento de América: véase más adelante (*N. del t.*)].

31. Este aspecto del retrato que hace Séneca de la vida erótica se pasa por alto en los análisis, por lo demás sugerentes, de Regenbogen (1930) y Henry y Henry (1985), que ponen todo el acento en el desorden y el caos.

32. Para Ícaro, *Ag.*, 506; *Oed.*, 892 y sigs.; *HO*, 686; para Faetonte, *Phdr.*, 1090; *HO*, 677, 854, y el coro de *Medea*, 599. En 826, Medea nos cuenta que obtuvo su fuego de Faetonte: de modo que ella es su superviviente, por así decir. Sobre el uso que hace Virgilio de la historia de Ícaro en *Eneida*, 6, con algunas reflexiones muy pertinentes sobre el *dolor* y la compasión, véase M. Putnam (1987).

33. Costa (1973), págs. 159-160. Rosenmeyer (1989) traduce extrañamente el pasaje como «los dioses están muertos»; pero sus observaciones sobre la relación entre su pasión y un trastorno del orden cósmico (págs. 200-201) son sugerentes y atinadas.

34. Eliot (1951), pág. 73. Pratt (1983), pág. 89, observa, con perspicacia, que Medea se ha convertido en «antidiosa». Esto está mucho mejor, en mi opinión, que la asociación que establece Lawall (1979) de Medea con el caos y la informe naturaleza salvaje. Dingel (1974), págs. 108 y sigs., sostiene que, dado que los dioses apoyan a Medea, no pueden ser verdaderos dioses. Fyfe (1983) argumenta que se nos quiere hacer ver a Jasón burlado: Medea es un instrumento de venganza del orden natural. Ésta me parece la parte menos lograda del artículo de esta autora, tan valioso en otros aspectos.

35. Sobre esta oda coral, véanse especialmente Henry y Henry (1985), págs. 51-52; Segal (1983b), y Lawall (1979). La lectura que hace Lawall del tono del coro como de «feliz optimismo» acerca del progreso humano y de su sueño como de «progreso y armonía ilimitados entre el hombre y la naturaleza» parece extraño. Por supuesto, él ve algo que está realmente por debajo de la superficie de la oda, una cierta simpatía por la *audacia* y la vida erótica; pero al precio de perder de vista el argumento de superficie, que es sin duda mucho más pesimista. Su opinión de que la visión del progreso es opuesta a la audacia de Medea (la relaciona con la naturaleza salvaje en oposición al arte) resulta igualmente chocante.

36. Tampoco aquí, sin embargo, vemos que este yo esté predispuesto al caos. Por el contrario, desarrolla ordenadamente proyectos, descubre nuevas esferas de intervención para la razón práctica humana.

37. Véase *innocuae vitae*, *HFu*, 125 y sigs., sobre el que volveremos más adelante, y *vicio carens*, del elogio de Hipólito a la vida silvestre libre de codicia (*Phdr.*, 482 y sigs.).

38. Véanse Virgilio, *Geórgicas*, 1, 125 (repárese en que en esta edad de oro no hay serpientes venenosas); Hesíodo, *Op.*, 109 y sigs.; Arato, *Phaen.*, 110-111; Catulo, 64, 6 y sigs., 38 y sigs.; Ovidio, *Metamorfosis*, 1, 94 y sigs.; Tibulo, 1, 3, 37 y sigs. Véanse Costa (1973), *ad loc.*; Lovejoy y Boas (1935), especialmente 263 y sigs.; Konstan (1977); Blundell (1986).

39. Véase también Horacio, *Carmina*, 1, 3, mucho más próximo a este pasaje que otras descripciones de la edad de oro; también habría que comparar con *Ep.*, 16.

40. Véase Busa y Zampolli (1975), *s.v.*

41. La extraña referencia a marchar altivo (o por las alturas) en un carro (*alius curru sublimis eat*) podría hacernos pensar en la huida de Medea a través de *alta ... spatia sublimis aetheris*; aunque parece más probable una referencia de tipo general a los gobernantes y dirigentes reales (entre los que acaso podríamos descubrir al propio Séneca).

42. Véase Costa (1973), *ad loc.*

43. En un fragmento de *Sobre el matrimonio*, Séneca escribe: «Lo que da contenido a las tragedias, lo que subvierte ciudades y reinos, es siempre la lucha entre esposas y concubinas» (Haase [1897-1898]).

44. M. Griffin (1976).

45. M. Griffin (1976), pág. 177.

46. Esto podría ser una cuestión de cronología, pero ciertamente no tiene por qué serlo, especialmente a la luz del hecho de que la escritura filosófica y la creencia que guía la acción están en tensión constante, según parece, a lo largo de toda la vida de Séneca (véase M. Griffin [1976]). La datación de las tragedias, en cualquier caso, es muy incierta. Y los cambios de sentimiento y juicio acerca de cuestiones importantes no son siempre unilineales; recordemos la exposición que hace Séneca de las oscilaciones del corazón.

47. Una vez más, me refiero a una posición hipotética, con hondas raíces en las intuiciones populares, no a argumentos explícitos de Aristóteles.

48. Este argumento es afín a uno que aparece en los fragmentos de *Sobre el matrimonio* de Séneca. Criticando los matrimonios modernos de su época, elogia al orador Vario Gémino por acuñar el dicho *Qui non litigat*, *caelebs est* («Quien no está en litigios, es que está soltero»). Musonio observa que un matrimonio fracasado es mucho peor que una «desolada soledad» (erēmía) (*«Sobre* el fin del matrimonio»).

49. De *Sobre el matrimonio*, de Séneca, tomamos la historia de un hombre que amaba apasionadamente a su esposa: «La fuente de aquel amor era lo bastante decente, pero su dimensión era repulsiva y monstruosa. No importa por qué causa decente se vuelve uno loco. Por eso solía decir Sextio: "Adúltero es un hombre que ama a su esposa demasiado apasionadamente". En efecto, todo amor a la esposa de otro es desgraciado, pero también lo es el excesivo amor a la propia. El hombre sabio debería amar a su esposa deliberadamente [*iudicio*], no apasionadamente [*adfectu*], controla el impulso al placer y no se deja arrastrar precipitadamente al contacto sexual. Nada es más repugnante que tratar a la esposa de uno como un adúltero. Aquellos que dicen que hacen el amor con sus esposas y tienen hijos por el bien del Estado y de la raza humana, que imiten al menos al ganado y, cuando el vientre de la esposa esté hinchado, que no dañen a sus hijos. Muéstrense no como amantes de sus esposas, sino como maridos».

50. Eurípides, *Hécuba;* véase Nussbaum (1986a), cap. 13.

51. El énfasis puesto no simplemente en engendrar, sino también en criar hijos como un fin primario del matrimonio para ambos esposos parece ser nuevo en este período: véase Musonio, «Sobre el fin del matrimonio», «¿Es el matrimonio un impedimento para la filosofía?» y también la obra contra el infanticidio «¿Debe uno criar todos los hijos que han nacido?» (Hense [1905]).

52. Los estoicos romanos se oponen enérgicamente al adulterio tanto del hombre como de la mujer: para un vehemente ataque a la doble moral predominante en la época, véase Musonio, «Sobre la relación sexual». Sobre esta y otras cuestiones afines, véase Foucault (1984).

53. Zwierlein (1966) avanza esto como un argumento contra la creencia de que las obras fueran llevadas a escena. Véanse también los comentarios de Henry y Henry (1985).

54. Costa (1973), *ad loc.*

55. Para un útil estudio de esta difícil cuestión, véanse Zwierlein (1966) y Fantham (1982).

56. Pero los estoicos son renuentes a reconocer que el mal tenga grados, dada su insistencia en que la divisoria entre el sabio y el insensato es absoluta.

57. Sobre la concepción aristotélica del amor (y la relación entre amor y amistad en la philía aristotélica), véanse Nussbaum (1986a), cap. 12, y Price (1989).

58. Ésta es también una norma romana: véase Musonio, «Sobre el fin del matrimonio», y sobre éste, más arriba la n. 3.

1. «Decir cosas más que humanas con voz humana, / Eso no puede ser; decir cosas humanas con voz más / que humana, eso tampoco puede ser; / Hablar humanamente desde la cima o desde el fondo / De las cosas humanas, ése es el discurso más penetrante.» (*N. del t.*)

2. Véase Vlastos (1985, 1991).

3. Los escépticos parecen ser la excepción en este punto, si bien estudian cuidadosamente cómo llegar al discípulo concreto.

4. Sobre las actitudes helenísticas hacia Sócrates, véase Long (1988).

5. Para ejemplos de nuevos trabajos actuales en esta línea, véase Nussbaum (1990d).

6. Los estoicos, sin embargo, intelectualizan esta capacidad mucho más que Aristóteles.

7. Son excepción al respecto, con profundas consideraciones metodológicas, Hare (1981) y Parfit (1984); véase también Brandt (1979). Para una valiosa crítica reciente de los argumentos basados en preferencias no corregidas, véase Sunstein (1991).

8. Véase, por ejemplo, Williams (1985); para un procedimiento comparable sin referencia a las tradiciones griegas, véase Nagel (1979). La posición o posiciones de MacIntyre (1981, 1988) sobre la creencia y la intuición ordinarias son complejas. Por un lado, Maclntyre insta al retorno a una sociedad tal como él cree que fue la griega, en que las intuiciones ordinarias acerca de lo que había que hacer eran seguras y armoniosas; por otro lado, cree que ese retorno es imposible sin unos primeros principios garantizados por una autoridad religiosa o cuasi religiosa, que dé forma a las preferencias mediante una completa ordenación de la vida y la práctica.

9. Los escépticos no reconocen explícitamente el inconsciente; y, por supuesto, tener cualquier teoría sobre la estructura de la mente sería contrario a su proceder.

10. Véase Brunschwig (1986).

11. Véanse, por ej., Klein (1984, 1985), Fairbairn (1952) y Bollas (1987).

12. Véase Vlastos (1991), cap. 1, para un examen paralelo de Sócrates.

13. Las palabras griega y latina —éleos y *misericordia*— carecen de las connotaciones de condescendencia que el término inglés *pity* y el español *lástima* tienen a veces, aunque el primero es el usual en las traducciones del griego y del latín. El uso filosófico francés de *pitié* (por ejemplo, en Rousseau) sigue de cerca el uso griego y romano. [Nota adaptada por el traductor.]

14. Léase: «contra el temor a la muerte». (*N. del t.*)

15. Aunque no su uso *filosófico* (véase el cap. 4).

16. Véanse Mitsis (1988a) y Goldschmidt (1977).

17. Véase Rawls (1971).

18. Véanse Sen (1982, 1985) y Crocker (1992).

19. Siguiendo esa crítica quisiéramos, al menos con fines heurísticos, distinguir entre la psicología de la acumulación de riqueza y la de la búsqueda del poder: para ambas han argumentado Adam Smith y Samuel Johnson, de maneras diferentes, que la persona que se ocupa de ganar dinero es un temperamento relativamente inocuo entre cuyas virtudes estará la frugalidad y la autodisciplina y que no será proclive a entregarse a actos de odio fanático o de brutalidad. Semejante carácter puede también beneficiar a la sociedad en su conjunto. Estos argumentos no necesitan un examen cuidadoso.

20. Véase ahora Schofield (1991) para una parte de dicho proyecto.

21. Véase Burnyeat (en prensa a).

22. Debo algunas de las formulaciones de este párrafo a conversaciones con John Roemer.

23. Rawls (1971).

24. Pero véase la muy interesante aplicación de los principios rawlsianos a la justicia internacional en Pogge (1989).

25. Esto queda claro, por ejemplo, en algunos de los trabajos de Michael Walzer (1983) y Richard Rorty (1982). Pero la moral y la justicia internacionales se estudian también muy poco en la obra de algunos pensadores no relativistas que hacen derivar las normas morales y políticas de tradiciones históricas, como Charles Taylor (1989). (La obra actual de Taylor trata de colmar esta laguna.) Para algunos argumentos conexos, véase Nussbaum (1990b y en prensa b).

26. Como un simple ejemplo especialmente llamativo, véase Murphy y Hampton (1988), un (esmerado) libro sobre la cólera, la indulgencia y la clemencia que no contiene ni una sola referencia a Séneca ni al estoicismo en general. El único tema en el que no se ha dado ese olvido es el del temor a la muerte, donde a los argumentos epicúreos se les reconoce un carácter filosófico central (véase el cap. 6).

27. Una propuesta estrechamente relacionada aparece en De Sousa (1987).

La terapia del deseo
Martha C. Nussbaum

No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes
del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Título original: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*
Publicado originalmente en 1994 en inglés por Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, EE. UU.

© del diseño de la portada,
© de la adaptación del diseño original,
© de la ilustración de la portada,

© Trustees of Oberlin College, 1994

© de la traducción, Miguel Candel, 2003
© de la traducción del prólogo, Albino Santos Mosquera, 2021

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2021
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): julio de 2021

ISBN: 978-84-493-3852-6 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!